Alexandre Koyré

INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DE PLATON

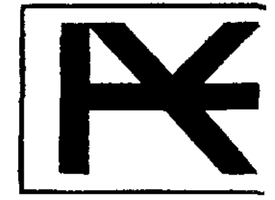
Traducción de Victor Sánchez de Zavala

ALIANZA EDITORIAL

Alexandre Koyr

Introducción a la lectura de Plató

El Libro de Bolsil
Alianza Editor
Madr



Título original: Discovering Plato
Traductor: Víctor Sánchez de Zavala

Columbia University Press, Nueva York
Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1966
Mártires Concepcionistas, 11. ☎ 256 5957
Depósito Legal: M. 2.970-7966
Núm. de Registro: 1.959-66
Cubierta: Daniel Gil
Impreso en España por Sucesores de Rivadeneyra, S. A.
Onésimo Redondo, 26, Madrid.

Nota del traductor

El original de la presente obra salió a la luz en Nueva York, en 1945, en doble versión, francesa e inglesa (esta última, traducción de Leonora Cohen Rosenfield). Las discrepancias entre ambas, aunque nada despreciables en número, tienen una importancia más bien escasa: consisten, principalmente, además de algunas trasposiciones y unos cuantos traslados de notas al cuerpo del texto, en la eliminación de ciertas observaciones sobre cuestiones de detalle y en el desarrollo o explicitación de expresiones o pasajes acaso demasiado sucintos para el lector ajeno al tema.

Nuestra versión se ha realizado a vista constante del original francés, y es rigurosamente acumulativa; es decir, en ella están incluidos todo el texto y las notas de ambas ediciones, exceptuado sólo lo que hubiese sido pura repetición literal. Por otra parte, nos hemos ceñido todo lo posible al original, salvo en un aspecto: cuando el autor se limita a reproducir lo escrito por el pensador, que constituye el centro del libro; esto es, cuando cita a Platón. Pues, en primer lugar, aunque señala (nota 2 de «El diálogo filosófico») que transcribe las versiones aparecidas en la edición greco-francesa de las

obras platónicas a cargo de la Asociación Guillaume Budé (París, «Les Belles Lettres»), las reproduce con cierta libertad, alterándolas a veces levemente y suprimiendo otras, sin indicación alguna al lector, frases o incisos de los textos transcritos; modificaciones que, en cualquier caso, no parecen justificadas y que, pese a su aparente inocuidad, pueden llegar a extraviar completamente la inteligencia de la frase original (según sucedía, tanto en inglés como en francés, al final de la cita del Teeteto *sobre la figura de los filósofos abismados en las cuestiones cosmológicas). Y a esto hay que añadir que estas mismas versiones, por muy autorizadas que sean, se permiten toda clase de explicitaciones y paráfrasis del texto griego, sin duda porque basta en cada caso una ojeada a la página adyacente para encontrar la frase exacta de Platón; pero tal embellecimiento, perfilación y adobo de la dicción platónica, que cabría defender en una edición bilingüe de las obras del filósofo, es enteramente falaz cuando los textos así vertidos se citan sin confrontación inmediata posible con el original, pues sustituye el denodado pelear con las palabras (no siempre óptimo ni aun certero), a cuyo través se atisban sus geniales vislumbres o descubrimientos, por un acabado panorama de ideaciones, inagotable manantial de claridad en donde no falte ni una sola distinción, ni el matiz más delicado que no querríamos ver ausente de su divino cálamo. Dicho brevemente, de esta manera se ayuda a convertir de nuevo a Platón, de quien Ortega y Gasset decía que «ha sido el Mississippi de la beatería», en desembocadura predilecta de las más enfervorizadas beaterías de Occidente.*

Con objeto de no añadir a estos vitandos males los inherentes al traducir por mediación del francés (y ello al castellano, cuya forma actual se asemeja mucho más que la de aquél al griego), hemos vertido, en todos los casos, directamente a nuestra lengua los textos citados, señalando las omisiones con puntos suspensivos (como hace —cuando lo hace— Koyré) y prescindiendo de introducir entre comillas cuanto no pertenecía al original

griego; si bien, con todo, nos hemos alejado lo menos posible de la versión utilizada por el autor (y por su traductora al inglés), para no privar de pleno apoyo textual a muchos de sus razonamientos. En esta tarea hemos consultado las ediciones críticas con versión directa al castellano que actualmente existen, es decir, las publicadas por el Instituto de Estudios Políticos, de Madrid (que comprenden todos los diálogos citados por Koyré, excepto el Protágoras y el Teeteto); *y aunque no tenemos la insensata pretensión de haber sido siempre afortunados en nuestras traducciones (independientes o ayudadas de las versiones directas que acabamos de mencionar), esperamos que la inevitable infidelidad a la expresión misma de Platón no induzca al lector de la presente edición a atribuir al gran pensador cosas en exceso remotas a su pensamiento y palabra.*

V. S. Z.

Prólogo

Me causa cierto embarazo escribir un prólogo a la admirable *Introducción a la lectura de Platón,* de A. Koyré. La vacilación que siento proviene, en parte, del hecho de que lo único que harán mis palabras es impedir al lector que se sumerja en el acto en estas páginas, tan brillantes y sugestivas, y estorbarle que pase inmediatamente a leer —o releer— a Platón, cosa a que le apremiará inevitablemente la lectura del librito de Koyré; y lo que aumenta mi confusión es el hecho de que el autor, tan conocido en Francia, no debería, realmente, necesitar presentación a los lectores norteamericanos, ya que esta obra, por sí misma, le dará a conocer del modo más perfecto y adecuado que podría desearse.

Pues Koyré ha realizado en este pequeño volumen una hazaña de dominio del tema y de capacidad iluminadora —la gracia peculiar de la tra-

dición universitaria francesa—. La obra es corta, pero luego de leerla se tiene la impresión de haberse nutrido intelectualmente con una mucho mayor; es aguda y epigramática, pero su estilo incisivo no es sino indicio de una erudición penetrantemente enfocada. El autor ayuda al lector —e incluso al relector— a encontrarse por primera vez cara a cara con Platón; mas toda clase de testimonios internos indican que él mismo se lo ha encontrado muchas veces, y que su comentario más leve nace de una profunda familiaridad textual con el filósofo del que se ocupa. Koyré no escribe aquí acerca de *todos* los diálogos de Platón, ni trata *todos* los temas posibles, pero cuanto dice sugiere maravillosamente todas las demás cosas que podrían decirse de él; expresado de otro modo: ha escrito un pequeño clásico acerca de un clásico.

¿Qué tipo de libro sobre Platón es éste? ¿Por qué otro más acerca de él, cuando hay ya miles? Realmente, existen muchos volúmenes supuestamente sobre Platón que no son, en absoluto, acerca del escritor y pensador griego, sino sobre ortodoxias que se han sostenido amparándose en su nombre, sobre sistemas construidos en torno a su pensamiento, acerca de cualquier cosa excepto los diálogos mismos. Hay libros sobre libros acerca de Platón, hay estudios hechos por historiadores de su época, por filólogos que discuten su gramática o por teólogos que se atrincheran tras ambiguas frases platónicas vueltas más ambiguas fuera de su contexto; están los pacientes resúmenes

críticos de los diálogos que debemos a A. E. Taylor, y la tentativa de Paul Shorey de demostrar la «unidad» del pensamiento de Platón.

En toda la bibliografía sobre este tema existen muy pocos libros que comiencen donde lo hace Koyré, con los diálogos mismos, y que pongan al lector casi instantáneamente en el lugar en que debe hacérselo, en la situación de un lector del diálogo, casi un oyente; o, como lo dice Koyré sugestivamente, un «lector-auditor». Koyré se apodera de las peculiares paradojas de los diálogos (paradojas que su análisis hace mucho menos desconcertantes), como su aparente falta de conclusión —y en unos escritos cuya intención moral es, evidentemente, seria—. Dejo al lector el percatarse de lo diestramente que Koyré le permite ver qué sentidos carecen superficialmente de conclusión, mas asimismo en qué otro se proclama y vuelve a proclamar el central tema de la supremacía moral y teorética del conocimiento. Y también le confío el descubrir en las páginas de Koyré el sutil significado filosófico de la forma dialogada misma, la textura y la oportunidad de la ironía y de las preguntas socráticas, la fuerza de las alusiones a los poetas y estadistas de aquel tiempo, el vigor dramático de la calidad misma de las personas en cuya boca se ponen las observaciones.

El lector aprenderá de Koyré, sobre todo, cómo leer los diálogos platónicos; cosa que no ha de lograr mediante ninguna rígida fórmula de maestro de escuela, sino gracias a la percepción sensi-

bilizada que le habrá abierto un crítico con imaginación. Pues el hecho es que Platón es, en cierto sentido, más difícil de leer que otros filósofos más sistemáticos; y es más difícil porque, como señala Koyré, es un artista aristocrático, que no subraya moralejas ni recalca ideas. No hay resumen de un diálogo platónico que nos comunique lo que dramática e intelectualmente es; y de las obras altamente dramáticas —señaladamente, el *Menón,* el *Protágoras* y el *Cármides*— toma el autor algunas de las más características, mas no para resumirlas ni para exponerlas: introduce al lector con engañosa facilidad en la atmósfera y el movimiento vivientes del diálogo, y le hace darse cuenta, casi como este mismo al estudioso de gran experiencia, de lo que Sócrates —según lo pinta Platón— quiere que advierta su interlocutor. Al terminar el examen de Koyré del *Teeteto,* por ejemplo, se percata uno, a mi juicio (y lo mismo que, según podemos suponer, pretendía Sócrates que se percatara Teeteto), de los fallos de las concepciones vulgares del conocimiento, y asimismo de que tiene algún barrunto de, al menos, en qué dirección habría que buscarlo: Koyré conduce hábilmente al lector por los pasos mediante los cuales Platón hace que su lector-auditor se dé cuenta de la necesidad de que el alma acabe por hablar consigo misma con la suficiente racionalidad para desvelar dentro de sí el significado en que consiste el conocimiento: la realidad hecha evidente a la razón.

A. Koyré, sin meter lo más mínimo a Platón

el artista dentro del sistema de un supuesto Platón maestro de escuela, sí señala la vital recurrencia en él de ciertos temas centrales, así como la forma en que están ligados apretadamente en la unidad moral de la vida en cuanto regida y comprendida por la razón; y así pone al descubierto la unión de la teoría con la acción, de la filosofía con la política. No conozco ningún otro lugar de la literatura crítica sobre este tema en el que el lector pueda llegar a entender mejor la manera en que se concibe y desarrolla la enseñanza y formación de una *élite* experta, responsable y desinteresada, la forma en que se usa la enseñanza para hacer que la comprensión filosófica se convierta en la guía y la reformadora de las «imperfectas ciudades» de los hombres.

Hay ciertos temas que Koyré deja, acaso, sin tocar: las consideraciones cosmológicas que se suscitan en el *Timeo,* o el tema del *eros* en el *Fedro* y el *Banquete* (este último tal vez algo más pertinente para el tema principal de Koyré —el de la dialéctica del conocimiento y la supremacía de la razón— de lo que podría pensarse a primera vista). Pero una introducción no puede introducir a todo lo que hay en Platón, y creo que a la mayoría de los más atentos estudiosos de éste les parecerá que el autor de nuestro breve estudio proporciona la clave para entender cualquier tema platónico, merced a su análisis de dos de ellos: la relación entre el conocimiento y la virtud y la de la filosofía con la política. Uno de los méritos del libro es que, sin ser a su vez un

diálogo, casi se lee como si lo fuese, pues produce el efecto de una conversación con un competente estudioso de Platón que estuviera deseando que el novicio sintiese lo que él ha sentido, y comprendiese lo que él ha descubierto en su autor. Koyré hace más que un mero impartir informaciones: sugiere resonancias y analogías; así, no teme señalar parecidos entre el estado tiránico que Platón estudia y los estados tiránicos de nuestros días; y, aun sin forzar la nota, indica suavemente al lector qué semejanzas hay entre el descubrir las propias intenciones a través de una dialéctica cuidadosa y las técnicas del moderno psicoanálisis. Por fin, la alerta crítica de Koyré se aplica pulcramente al modo en que las enfermedades del alma y las de las sociedades, según las expone Platón, tienen equivalentes modernos en los hechos y en el entender teórico.

Lo mejor de las muchas virtudes hacia las que podría llamarse la atención del lector son la naturalidad —o aparentemente tal— con que se elicita la calidad más propia del método y el temple platónicos y la constancia con que Koyré trata de conducir al lector hacia Platón (y no lejos de él, hacia ningunas especulaciones sutilmente trenzadas del comentador). El resultado conseguido es que aquél, nuevo o avezado, tendrá la tentación de volverse a Platón mismo; mas lo hará porque, al iniciarle el autor, habrá llegado a sentir que se está iniciando en manos de un filósofo, y de un filósofo platónico. Para el lector norteamericano, este libro no será únicamente una in-

troducción al conocimiento de Platón y a su comprensión, sino un encuentro con el tipo más acabado de erudición esclarecedora; pues la obra de Koyré no es el exhaustivo y agotador tomo de los alemanes, ni el ensayo inglés, frecuentemente errático: es la concentración de un largo pensar y un gran dominio profesional del tema en un instrumento de análisis y de comunicación contagiosa. Es un ejemplo de filosofía en su mejor expresión francesa, un ejemplo de penetración platónica y de método socrático, al mismo tiempo que una introducción a ellos.

Irwin Edman

Nueva York, 19 de marzo de 1945

Este librito ha surgido de la enseñanza: explicando a Platón he aprendido a comprenderle. A mis alumnos, pues, se lo dedico agradecido.

A. Koyré

Primera parte: El diálogo

1. El diálogo filosófico

Leer a Platón no sólo es un gran placer, también es un gran gozo. Los admirables textos en los que una perfección formal, única, se conjuga con una profundidad igualmente única del pensamiento, han resistido al desgaste del tiempo: no han envejecido, siguen vivos; vivos como en los lejanos días en que fueron escritos. Las indiscretas y enojosas preguntas con que Sócrates fastidiaba y exasperaba a sus conciudadanos (¿qué es la virtud?, ¿y el valor?, ¿y la piedad?; ¿qué quieren decir tales términos?) son tan actuales —y, por lo demás, tan embarazosas y enojosas— como lo eran entonces.

Tal es la razón, probablemente, de que el lector de Platón experimente a veces cierto desasosiego, cierta perplejidad —los mismos, sin duda, que experimentaban en otro tiempo los contemporáneos de Sócrates.

Mucho le gustaría al lector recibir respuesta a los problemas planteados por éste; pero, en la mayoría de los casos, Sócrates se la deniega. Los diálogos —al menos los llamados «socráticos», únicos de que nos ocuparemos aquí[1]— no llegan a nada: el debate termina con un mal final, con una confesión de ignorancia. Con sus preguntas, insidiosas y precisas, con su dialéctica implacable y sutil, Sócrates no tarda nada en demostrarnos la debilidad de los argumentos de su interlocutor, la falta de fundamento de sus opiniones y la inanidad de sus creencias; pero cuando, acorralado, se revuelve éste contra él y le pregunta a su vez «Y tú, Sócrates, ¿qué piensas de eso?», Sócrates se zafa: no es asunto suyo, dice, exponer opiniones ni formular teorías; su papel es el de examinar a los demás, y por su parte sólo sabe una cosa: que no sabe nada.

Fácilmente se comprende que el lector no se dé por satisfecho, que se sienta invadido por una vaga sensación de desconfianza y que tenga la impresión, oscura pero muy marcada, de que se están burlando de él.

Los historiadores y críticos de Platón[2] suelen tranquilizarnos. La estructura general de los diálogos socráticos, lo mismo que sus particularidades, en especial la falta de conclusión, se explican —se nos dice— por el hecho mismo de ser *socráticos;* es decir, por el hecho de que reproduzcan más o menos fielmente la enseñanza misma de Sócrates, sus conversaciones, libres y no escolares, por las calles y palestras de Atenas. El

diálogo socrático, ya lo hayan compuesto Platón, Jenofonte o Esquines de Sfeto, no tiene por finalidad inculcarnos una doctrina —que Sócrates, como todo el mundo sabe y él mismo nos dice una vez y otra, no ha tenido jamás—, sino presentarnos una imagen (la radiante imagen del filósofo asesinado), defender y perpetuar su memoria y, de este modo, traernos su mensaje.

Este mensaje —según se nos dice— es, desde luego, filosófico, y los diálogos entrañan una enseñanza; pero ésta —se nos asegura de nuevo— no es doctrinal, sino una lección de método. Sócrates nos enseña el uso y el valor de las definiciones precisas de los conceptos empleados en los debates, y la imposibilidad de llegar a conseguirlas si no se procede antes a una revisión crítica de las nociones tradicionales, de las concepciones «vulgares» admitidas e incorporadas en el lenguaje. Con lo que el resultado del debate, aparentemente negativo, posee el máximo valor: en efecto, importa mucho saber que no se sabe, que el sentido común y la lengua común, por más que formen el punto de partida de la reflexión filosófica, no constituyen sino su punto de partida, y que el debate dialéctico tiene justamente por meta sobrepasarlos.

Todo esto es verdad, sin ninguna duda; e incluso mucho más verdad de lo que se suele admitir habitualmente. Pues nos parece enteramente cierto que las preocupaciones metódicas dominan —y determinan— toda la estructura de los diálogos (los cuales, por ello mismo, siguen sien-

do modelos no igualados de la enseñanza filosófica)[3], que la «catarsis» destructiva a que proceden constituye la condición indispensable de la reflexión personal, de esta verdadera conversión liberadora de nuestra alma —sumergida en el error y el olvido de ella misma— hacia sí, conversión a la que nos invita el mensaje socrático; y nos parece asimismo evidente que por ser este mensaje de vida, no sólo de doctrina (y ésta es la razón por la que nos alcanza tan frecuentemente en medio de las preocupaciones cotidianas de la vida), es por lo que la imagen, el ejemplo y la existencia de Sócrates ocupan un lugar central en los diálogos.

Sin embargo, el desasosiego persiste; pues, por muchas explicaciones que se le den, el lector moderno no puede admitir (como tampoco lo hacía el contemporáneo de Sócrates) que sus protestas de ignorancia sean otra cosa que pura y simple ironía . Con razón o sin ella, sigue creyendo que Sócrates podría —y debería— dar respuestas positivas, no le perdona que no lo haga y continúa pensando que se burlan de él.

Por mi parte, creo que el lector moderno tiene y no tiene razón. Desde luego la tiene al creer en el carácter irónico de la ignorancia socrática, y asimismo cuando cree que Sócrates está en posesión de una doctrina[4], y la tiene, finalmente, al advertir que Sócrates se burla, si bien no la tiene cuando piensa que lo hace de él. El lector moderno se equivoca cuando olvida que él es el lector del diálogo, y no el interlocutor de Sócra-

tes: pues aunque éste se burla bien a menudo de sus interlocutores, Platón no lo hace jamás de sus lectores.

Es probable que el lector moderno —el mío— diga que no comprende nada. Y yo le aseguro que no es culpa suya: los diálogos pertenecen a un género literario muy especial, y hace muchísimo tiempo que ya no sabemos escribirlos, ni tampoco leerlos.

* * *

La perfección formal de la obra platónica es un lugar común. Todo el mundo sabe que Platón no solamente fue un gran filósofo, un grandísimo filósofo, sino también —hay quienes incluso dicen que sobre todo— un gran escritor, un grandísimo escritor: todos sus críticos y sus historiadores nos alaban unánimemente su incomparable talento literario, la riqueza y variedad de su lengua, la belleza de sus descripciones y el vigor de su genio inventivo; todo el mundo reconoce que los diálogos platónicos son admirables composiciones dramáticas en las que ante nuestros ojos chocan y se confrontan las ideas y los hombres que las sustentan; y todos notan, al leer un diálogo de Platón, que podría ser representado, ser llevado a las tablas [5]. Sin embargo, rara vez se sacan las consecuencias obvias, que para mí tienen una importancia innegable para la inteligencia de la obra platónica. Intentemos, pues, formularlas lo más rápida y sencillamente que podamos.

Los diálogos son —acabamos de decirlo—

obras dramáticas, que podrían ser representadas, y hasta deberían serlo. Ahora bien, una obra de esta índole no se representa abstractamente, ante butacas vacías: presupone necesariamente un público al que se dirija. Dicho de otro modo, el drama (y la comedia) implican al espectador o, con mayor exactitud, al auditor [6]. Esto no es todo: a tal espectador-auditor le corresponde un papel en el conjunto de la representación dramática, y muy importante. Pues el drama no es un «espectáculo», y el público que asiste a él no se conduce —o, al menos, no debería conducirse— como puro «espectador»: ha de colaborar con el autor, comprender sus intenciones y sacar las consecuencias de la acción que se desarrolle ante su vista; tiene que captar su sentido y empaparse de él. Y esta colaboración del auditor (del público) en la obra dramática será tanto más importante y considerable cuanto más perfecta y verdaderamente «dramática» sea la obra: bien mediocre sería, verdaderamente, la obra teatral en que el autor se hiciese de algún modo salir a escena, a comentarse y explicarse a sí mismo [7]; y, a la inversa, bien mediocre sería el público para el que fuese necesaria tal explicación, semejante comentario autorizado.

Pero —digámoslo una vez más— el diálogo es una obra dramática: por lo menos el verdadero diálogo, tal como lo son los de Platón, el diálogo que pertenece a este género literario y no es simple artificio expositivo, al modo de los de Malebranche y de Valéry [8]. De ahí se sigue que en

todo diálogo haya, junto a los dos personajes patentes (los dos interlocutores del debate), un tercero, invisible pero presente e igual de importante que ellos: el lector-auditor. Ahora bien, el lector-auditor de Platón, el público para quien se escribió su obra, era un personaje excepcionalmente entendido (entendido en muchas cosas que nosotros, por desgracia, ignoramos y sin duda ignoraremos siempre) y singularmente inteligente y sagaz; e igualmente comprendía mucho mejor de lo que podamos hacerlo nosotros las alusiones esparcidas por los diálogos, y no se engañaba sobre el valor de algunos elementos que a nosotros, en cambio, frecuentemente nos parecen secundarios: así, sabía la importancia de los *dramatis personae,* los actores protagonistas de la obra dialogada, y también sabía descubrir por sí mismo la solución socrática —o platónica— de los problemas que el diálogo, aparentemente, dejaba sin resolver.

Aparentemente: porque de las sencillísimas (y, en definitiva, triviales) consideraciones sobre la estructura y el sentido del diálogo a que nos hemos dedicado se desprende, a mi entender, que todo diálogo conlleva una conclusión. Conclusión que Sócrates, desde luego, no formula, pero que el lector-auditor tiene el deber y está en situación de formular.

* * *

Temo que el lector moderno no se encuentre completamente satisfecho. ¿Para qué todas estas

complicaciones?, dirá tal vez: si Sócrates está en posesión de una doctrina (que Platón, sin lugar a dudas, conoce perfectamente), ¿por qué nos deja atascarnos, en vez de exponerla clara y sencillamente? Y si se objetase que la ausencia de conclusión pertenece a la esencia misma del diálogo [9], respondería, indudablemente, que nadie obligaba a Platón a elegir ese modo tan particular de exposición, y que, como todo el mundo, bien podía haber escrito libros y haber explicado las doctrinas socráticas de suerte que todos los lectores pudiesen comprenderlas y aprenderlas.

Una vez más, el lector moderno tiene y no tiene razón. La tiene al pensar que la forma expositiva elegida por Platón no hacía fácilmente accesible la doctrina socrática; mas, en cambio, se equivoca pensando que Platón haya querido en ningún momento hacerla tal: por el contrario, para él tal cosa no era factible, ni siquiera deseable [10].

En efecto, para Platón la verdadera ciencia, la única digna de este nombre, no se aprende en los libros, no se le impone al alma desde el exterior: ésta la alcanza, la descubre, la inventa en sí y por sí misma, por su propio trabajo interior. Las preguntas planteadas por Sócrates (es decir, por el que sabe) la incitan, la fecundan, la guían —y en esto consiste la célebre mayéutica socrática—; mas, con todo, es ella misma quien debe darles respuesta.

En cuanto a quienes no puedan hacerlo y, por consiguiente, no comprendan el sentido implícito

del diálogo, peor para ellos: en verdad, Platón no ha pretendido jamás que la ciencia ni, *a fortiori,* la filosofía sean accesibles a todo el mundo, ni que cualquiera sea capaz de ejercitarse en ellas; incluso ha enseñado lo contrario. Justamente por ello es por lo que las dificultades inherentes al diálogo (carácter inacabado y exigencia de un esfuerzo personal por parte del lector-auditor) no son un defecto para él, sino, muy al contrario, una ventaja, y hasta la mayor ventaja de este tipo de exposición: pues contiene una prueba, y permite separar a los que comprendan de quienes —sin duda, mucho más numerosos— no comprendan.

Mas todo esto puede parecer abstracto y abstruso. Elijamos, pues, unos cuantos ejemplos [11].

2. El *Menón*

Todo el mundo conoce el encantador dialoguito que, por el nombre de su protagonista principal, se llama *el Menón.* Vamos a recordar brevemente su contenido y sus articulaciones principales [1].

Ante todo, los *dramatis personae.* Son muy poco numerosos: aparte de Sócrates, Menón, *condottiero* tesalio que participó con Jenofonte en la Expedición de los diez mil y no regresó; Anito, rico burgués ateniense, futuro acusador de Sócrates, y, por fin, un esclavo anónimo de Menón.

El diálogo se inicia en forma bastante brusca: Menón plantea a bocajarro a Sócrates la famosa cuestión disputada que tanto se debatía en los círculos filosóficos de Atenas: «¿Acaso se enseña la virtud (ἀρετή) [2]?; y si no se enseña, ¿se la adquiere por el ejercicio?; pero si tampoco es así ..., ¿les llega a los hombres por naturaleza o de algún

otro modo?». Sócrates, naturalmente, es incapaz de dar una respuesta a todo este alud de preguntas; pero no sólo se siente incapaz de decir si la virtud puede enseñarse o no, sino que —y ésta es la razón de tal incapacidad— no sabe siquiera lo que es, ni ha encontrado jamás a nadie que lo supiese.

Menón se queda un poco asombrado. ¿Cómo puede pretender Sócrates semejante cosa?: ¿no se ha encontrado nunca con Gorgias? Pero, en realidad, es inútil recurrir a Gorgias: todo el mundo sabe lo que es la virtud; y él, Menón, el primero. Todo el mundo sabe que hay toda clase de virtudes: la del hombre y la de la mujer, la de los niños y la de los viejos, la de los esclavos y la de los hombres libres, y así sucesivamente; cada situación y cada actividad tienen su propia virtud [3].

Sin duda alguna, contesta Sócrates; pero ¿y la virtud misma, en sí misma? Menón no comprende, y Sócrates se dedica a explicarle largamente que para que todas esas virtudes sean «virtudes» es preciso que tengan una esencia (ουσία) común, de la cual ellas no sean otra cosa que particularizaciones.

Ya lo comprende Menón (o cree comprenderlo). ¿La virtud en sí misma?; muy sencillo: el poder de mandar. Mas es evidente que la definición de Menón no vale nada: en primer lugar, tal poder no es *virtud* alguna más que si se especifica que se trata del poder de mandar *justamente* (el tirano no es ningún ser justo), y, ade-

más, no cabe duda de que Menón no ha definido la esencia de la virtud, sino que no ha pasado de mencionar una entre otras muchas. Y Sócrates le da una nueva lección de lógica, explicándole que por ser la circunferencia una figura no estamos autorizados a decir que toda figura es una circunferencia: es menester que definamos la figura de algún otro modo (y sin introduicr la noción de circunferencia en la definición).

Menón cree, una vez más, que ha comprendido. Sócrates pide una definición general, ¿no? Que por eso no quede: la virtud no es otra cosa que «desear las cosas bellas [o buenas] más ser capaz de procurárselas». La nueva definición no vale mucho más que la anterior. Por lo pronto, contiene un término inútil, pues «deseo de las cosas *buenas*» es un pleonasmo, ya que todo el mundo desea las cosas *buenas*, y sólo ellas [4]: nadie quiere las malas (a menos, naturalmente, que se equivoque y crea *buenas* cosas que de hecho no lo sean). En cambio, es insuficiente: la «capacidad de procurarse» no es por sí misma virtud alguna (el ladrón no es una persona virtuosa); de modo que es necesario añadir que sea de una manera *justa*.

Ahora bien, como la justicia es, a su vez, una virtud, se sigue de ello que Menón ha definido la virtud por una de sus particularizaciones, o, como lo expresa Sócrates, ha definido el todo por medio de una parte.

Henos aquí llevados al punto en que Menón, que creía saberlo, se ve obligado a admitir que,

igual que Sócrates, no tiene la menor idea de lo que pueda ser la virtud; la búsqueda, pues, tiene que volver a empezar. Pero Menón, que, sin duda, tiene ganas de acabar, se repliega tras otra cuestión disputada de moda, objetando que cómo se puede buscar lo que se ignora completamente, y cómo, en caso de encontrarlo, cabría saber que se lo ha encontrado.

Se trata de una objeción especiosa y de gran alcance, pues implica que no se puede aprender nada. Platón —digámoslo desde el primer momento— la toma con la máxima seriedad; más, incluso: la acepta. Lo que nos dice la teoría de la reminiscencia, justamente, es que jamás llega a producirse la situación (efectivamente imposible) de que alguien busque lo que ignora totalmente: en realidad, se busca siempre lo que ya se sabía, se intenta hacer consciente un saber inconsciente, recordar un saber olvidado [5].

En el *Menón,* Sócrates responde a la objeción evocando un mito e invocando un hecho. El mito de la preexistencia de las almas nos permite concebir el saber como reminiscencia; y el hecho de que podamos hacer que alguien que ignorase una ciencia la aprenda, mas sin «enseñársela» [6], sino, por el contrario, haciendo que la descubra, demuestra que el saber, efectivamente, no es sino un recordar [7].

Sócrates va a proceder ahora a llevar a cabo tal demostración por los hechos: proponiendo a un esclavo que acompañaba a Menón unas preguntas precisas, y trazando delante de él unas figu-

ras en la arena, le hace descubrir una proposición geométrica fundamental. El esclavo no había tenido nunca contacto con las matemáticas, de modo que al principio se equivoca; pero acaba por dar las respuestas debidas a las preguntas de Sócrates, prueba evidente de que, sin duda alguna, las conoce sin saberlo: pues tales preguntas no le *enseñan* nada, no le hacen sino avocar a la conciencia y despertar en el alma un conocimiento dormido e inconsciente que *ya* tenía.

Así, pues, tenemos con qué contestar a la dificultad suscitada por Menón; y, por consiguiente —al menos, así lo piensa Sócrates—, nada nos impide ahora volver a la búsqueda de la definición o, mejor, de la esencia de la virtud. Pero Menón no lo cree así: lo que quiere es tomar de nuevo su primera pregunta, esto es, la de «si la virtud ha de tomarse como algo enseñable o si le llega al hombre por naturaleza, o de qué otro modo».

La pretensión de Menón es completamente irrazonable, como Sócrates no deja de subrayar, puesto que equivale a querer estudiar las propiedades de algo cuya naturaleza se desconozca. Por tanto, será necesario abordar la cuestión oblicuamente, considerarla *ex hypothesi;* es decir, limitarse a determinar las condiciones necesarias para que la virtud se pueda enseñar. Y la respuesta es entonces muy sencilla: para que pueda enseñársela es preciso que sea una ciencia [8], ya que lo único que cabe enseñar es la ciencia [9]. Así, pues, si la virtud es una ciencia, es posible enseñarla,

y ello no será posible en caso de que sea otra cosa.

Sin embargo, si fuese una ciencia, se la enseñaría efectivamente: habría maestros de virtud, como los hay de todas las ciencias; pero, de hecho, no los hay, o, por lo menos, Sócrates no ha encontrado ninguno. Y ésta no es opinión personal alguna de Sócrates, sino la de los atenienses en general: Anito, que acaba de llegar y, probablemente, de sentarse junto a Menón, nos lo va a confirmar —dice Sócrates [10].

Se explica al recién llegado de qué se trata: Menón «está deseoso de ese saber y virtud por el que los hombres administran bien los hogares y las ciudades, honran a sus padres y saben recibir y despedir a conciudadanos y extranjeros como conviene a un hombre de bien»; en resumen, Menón quiere adquirir lo que los griegos llamaban «la virtud política» (πολιτική αρετή); dicho con términos modernos, quiere hacerse una persona respetable, un *gentleman*. ¿A quién debería dirigirse? ¿Acaso a uno de esos que se presentan como maestros de la virtud, o sea, a algún sofista? —Anito estalla: ¡No lo quiera Dios! No, sobre todo nada de sofistas; pues, aunque no ha tratado con ninguno, a Dios gracias, él sabe perfectamente que ni ellos ni su enseñanza valen nada: son, verdaderamente, una peste, una plaga—. Entonces, ¿a quién habrá de dirigirse? —Anito cree que no hay necesidad de buscar maestro alguno: que se dirija «a cualquiera con quien se tropiece de los atenienses dignos y de bien»; ellos

le enseñarán las normas de virtud «que han aprendido de sus predecesores»; pues, afortunadamente, en Atenas «han surgido muchos hombres de bien».— Sócrates está de acuerdo, pero el problema no está ahí: esas respetables personas ¿son capaces de enseñar la virtud?; Anito pretende que sí, pero, con todo, ninguno de los grandes personajes de la historia ateniense, ni Temístocles, ni Tucídides, ni Arístides, ni Pericles, han sabido enseñarla a nadie, ni siquiera a sus hijos. Ahora bien, no cabe duda de que lo hubiesen hecho, si es que hubiera sido factible; luego podemos concluir razonablemente que se trataba de una cosa imposible, y que la virtud no se puede enseñar. Anito es incapaz de replicar; entonces se enfada y acusa a Sócrates de denigrar a Atenas y a sus estadistas.

Anito no había asistido al comienzo del diálogo, a las preguntas y las distinciones de Menón. Lo que él quiere decir es que la virtud se adquiere por costumbre, por imitación de los padres y de los antepasados, exactamente lo mismo que se adquieren los buenos modales, que de este modo se «enseñan» a los niños. Es un error comprensible en Anito: para él la virtud y la tradición, las costumbres admitidas, no son más que una sola cosa; a sus ojos la crítica del conformismo social no es más que un crimen, y Sócrates no merece más respeto que un sofista [11].

El debate continúa ahora con Menón. Si la virtud no es enseñable, no es ninguna ciencia; Menón asiente de buena gana, y, por lo demás, hace

tiempo que era de esa opinión, lo mismo que su maestro Gorgias, que se ha burlado siempre de sus colegas que prometían enseñar la virtud: «Lo que conviene es formar oradores». Mas la virtud tampoco es un don natural como la belleza o la fuerza (cosa en la que también está de acuerdo Menón); entonces, ¿qué es?: seguimos sin saber nada. Sin embargo, Sócrates observa que acaso no se hayan agotado todas las posibilidades de definirla, y, en particular, podría admitirse que es la «opinión recta» (ὀρθὴ δόξα), o sea, algo así como una creencia o convicción ciega, pero recta, acertada.

En efecto, para la práctica, para la acción, la opinión verdadera equivale al saber: lo único que prácticamente le distingue de éste es su inestabilidad mientras no «la encadene un razonamiento» —cosa que, justamente, la transformaría en ciencia—. Pero, una vez más: para la práctica, la opinión verdadera basta (mientras se la tenga). Se puede admitir, por consiguiente, que el poseer la opinión verdadera es lo que, por una parte, ha permitido a los hombres de estado gobernar las ciudades con éxito; mas, por otra, justamente por no haber tenido sino opinión verdadera, y no ciencia, es por lo que han sido incapaces de transmitir la virtud a sus sucesores: pues «en lo que respecta a su sensatez no difieren en nada de los adivinos y los vates, ya que éstos dicen también la verdad, y muchas veces, pero sin saber nada de las cosas de que estén hablando»; de modo que «la virtud ... a los que les llega ... les llega

siempre por un favor divino, sin inteligencia»; y así será siempre, «a menos que se dé algún político que sea capaz de hacer político a otro»; pero en tal caso aquél sería, entre sus colegas, «como algo real y verdadero entre sombras».

«Así, pues —concluye Sócrates—, la virtud nos ha parecido llegar por un favor divino a los que llega.» ¿Qué es realmente? Sólo «sabremos lo que haya de cierto en esto cuando, antes de indagar cómo le llega la virtud al hombre, empecemos por indagar qué es la virtud en sí misma».

Pero se hace tarde, y Sócrates tiene qué hacer en otro sitio; por tanto, se va, dejando allí a sus interlocutores y pidiendo a Menón que «calme» a su huésped Anito.

* * *

En apariencia, el diálogo se acaba con un fracaso, e incluso doble: seguimos sin saber, como al principio, qué es la virtud, ni si se la puede enseñar. Lo único que ha logrado Sócrates es «embotar» a Menón, haciéndole ver su ignorancia, y enfurecer a Anito.

Así es; pero, ¿quién tiene la culpa? Nosotros, *que hemos asistido al diálogo,* no vacilamos en advertir que la responsabilidad del fracaso no recae sobre Sócrates, sino únicamente sobre Menón; pues a él se debe que se haya comenzado el debate, y que se lo haya llevado, sin ningún sentido, acometiendo el problema de si puede enseñarse la virtud antes de saber qué es en sí misma;

y ha sido también Menón quien, sin comprender nada de la lección que le había dado Sócrates (con el episodio del esclavo), se ha negado a entrar en el estudio del problema principal y ha vuelto a llevar la conversación por el camino equivocado.

Menón no ha comprendido nada de la lección de Sócrates; pero esto es decir demasiado poco: habría que hablar de las lecciones de Sócrates. Pues éste no le da una sola, sino varias, y él no saca provecho alguno. En el fondo, tal cosa no nos sorprende nada, pues nosotros, que las hemos comprendido, hemos comprendido asimismo las razones de su incomprensión.

Por lo pronto, Menón no sabe pensar: no sabe lo que es una definición, ni qué un círculo vicioso. Y por mucho que se lo explique Sócrates, es incapaz de aprenderlo.

Así, no se da cuenta de que Sócrates, cuando propone identificar la virtud con una «opinión verdadera», se burla de él (pero no de nosotros): pues ¿cómo se podría saber si una opinión es «verdadera», es decir, conforme a la verdad, sin poseer la verdad, esto es, la ciencia? Nosotros sí lo comprendemos, pero Menón no: «Algo así será, Sócrates», es lo único que se le ocurre como respuesta. Menón no comprende nada: ni siquiera la feroz ironía de la comparación de los estadistas atenienses con «adivinos», ni la afirmación de que la virtud les llega por «don de los dioses»; y cuando Sócrates opone a estos falsos estadistas la imagen del verdadero hombre de Estado, del

que *posee la ciencia*[12], lo único que apostilla es «Muy bien dicho, Sócrates».

Menón no sabe pensar, ya que nunca ha aprendido a hacerlo. Pues pensar (esto es, pensar acertadamente, razonar correctamente, de acuerdo con la realidad) es precisamente aquello que constituye la ciencia; lo cual es cosa que se aprende y se enseña; y nosotros, que hemos pasado por la dura escuela de Platón[13], lo sabemos mejor que nadie. Pero Menón, amigo y discípulo de Gorgias, no lo ha hecho: lo único que ha aprendido él es, no el razonamiento correcto, sino el discurso persuasivo; no es un filósofo, sino un retórico: la verdad no le importa nada; no la busca a ella, sino el éxito.

Menón no sabe pensar, justamente por no importarle nada la verdad. Pues pensar, buscar la verdad, tratar de que se despierte en la propia alma el «recuerdo» del saber olvidado, es cosa difícil, asunto realmente serio, que implica un esfuerzo. Por ello es por lo que el pensamiento presupone un amor, una pasión de la verdad; de modo que la educación intelectual y la educación moral van necesariamente a la par.

Pensar es asunto muy serio; pero lo último que hace Menón es conducirse seriamente: la pregunta que propone a Sócrates (¿puede enseñarse la virtud?) y la objeción que le hace (¿cómo buscar lo que se ignora?) son, según sabemos muy bien, cuestiones disputadas de moda, y, en su boca, preguntas retóricas; no las plantea para que se le dé una respuesta, sino, por el contrario, para po-

der discutir a sus anchas. De ahí que se sorprenda penosamente al encontrarse de repente «embotado» y «paralizado» por las preguntas de Sócrates: así se encuentra, y no «animado» ni «impulsado» a la búsqueda de lo verdadero por haberse liberado del error. La dura y difícil persecución dialéctica de la esencia de la virtud le echa para atrás, y por ello no comprende la lección encerrada en el interrogatorio del esclavo (por eso y por otra razón, mucho más profunda todavía, que contiene la explicación última de su fracaso: que la esencia de la virtud no le interesa lo más mínimo).

Menón y la virtud; el mero ponerlos juntos es cómico. Sí, todo el mundo conoce al amigo Menón, amigo y discípulo de sofistas, sofista él mismo si llega el momento, especulador, aventurero, soldado de fortuna, buen chico por lo demás, amable e instruido, y nadie ignora que el problema de la virtud le deja enteramente frío. Lo que él busca, por su parte, es otra cosa muy distinta: son «las cosas buenas» de la vida: éxito, riquezas, poder.

O, si se prefiere, lo que Menón llama virtud y vida virtuosa, vida digna de ser vivida, es exactamente lo mismo que la gente vulgar (y que Anito) llaman con este nombre: a saber, la posesión de todas esas «cosas buenas»; de modo que, para él, «enseñar la virtud» quiere decir enseñar una técnica que nos lleve al fin deseado.

¿Cómo podía comprender la lección de Sócra-

tes? Los pensamientos de uno y otro se movían en planos distintos.

La lección, sin embargo, es suficientemente clara, y nosotros la hemos comprendido perfectamente. Pues si Sócrates ha podido «enseñar» geometría al esclavo de Menón es porque en su alma había vestigios, huellas, gérmenes del saber geométrico, y las preguntas socráticas han podido despertar, hacer germinar y que lleven fruto tales gérmenes o *semina scientiarum* innatos en el alma (como los llamará Descartes dos mil años más tarde); pero no ha podido hacerlo sino porque el esclavo, convencido de su ignorancia, ha querido hacer el esfuerzo necesario para «acordarse» de las verdades «olvidadas».

Lo mismo, exactamente lo mismo, sucede con la virtud. Si hubiera podido —o querido— realizar el esfuerzo mental que le pedía Sócrates, Menón habría comprendido —igual que nosotros— que el ideal del verdadero estadista, capaz de transmitir y de «enseñar» su virtud, es, para Sócrates, un ideal válido, y que, por consiguiente, el raciocinio con el que éste nos demuestra que la virtud no es ciencia (ya que no se enseña) no ha de tomarse literalmente: no se enseña, pero *puede* enseñarse (y así se dirá más tarde que *de non esse ad non posse non valet consequentia)*. Por otra parte, ¿es realmente verdad que no haya maestros de la virtud, y que no se la enseñe? ¿Qué hace entonces Sócrates?: ¿no es evidente que toda su actividad (incluyendo en ella hasta la discusión con Menón y con Anito)

no es otra cosa que una enseñanza de la virtud, o, si se prefiere, de la sabiduría, que no es sino la ciencia del bien?

¿No ha comprendido Menón la lección dada? Es que en su alma no hay (o ya no hay) vestigios de la idea del bien. Así, para nosotros, la informulada conclusión del diálogo, que responde a la pregunta planteada por Menón, es absolutamente clara: sí, la virtud se enseña, por ser una ciencia [14]; pero no se enseña a Menón.

3. El *Protágoras*

El tema principal del *Protágoras,* uno de los diálogos de Platón más bellos y, sin duda alguna, el más divertido [1], lo constituyen las mismas preguntas: ¿qué es la virtud?; ¿puede enseñarse? Pero la situación que encontramos en él no es exactamente la misma que en el *Menón* [2]: mientras que Menón, en el fondo, no tiene doctrina alguna y durante todo el debate no hace más que formular preguntas, Protágoras sí la tiene, y una que hay que tomar enteramente en serio. Por ello, el debate continúa mucho más a fondo y, sobre todo, mucho más explícitamente que en el *Menón:* los argumentos que sólo se esbozan o, simplemente, se indican en éste encuentran en aquél largos desarrollos. Además, frente a la doctrina del gran sofista, muy firme y muy coherente, Sócrates se ve obligado a oponerle la suya, y, por consiguiente, a exponerla. No obstante todo

esto, el diálogo se acaba con una conclusión que el mismo Sócrates califica de enormemente paradójica y decepcionante: en efecto, «Sócrates, que había negado que la virtud fuese enseñable», afirma que es una ciencia, que «la justicia, la moderación, el valor, todo ello es ciencia, lo cual es el mejor modo de hacer patente que la virtud se puede enseñar; ... en tanto que Protágoras, que había dado por supuesto que podía enseñarse, parece ahora ... ver en ella todo menos una ciencia, y así sería lo menos enseñable que haya».

Pero no nos anticipemos. Echemos una ojeada al diálogo: literariamente es una pura obra maestra; los personajes del drama (o, más exactamente, de la comedia), múltiples y diversos, desempeñan cada cual su propio papel, viven cada uno su propia vida, hablan cada uno su propio lenguaje (Platón es un maestro de la parodia, del «a la manera de»). Y la forma que adopta Platón, la del diálogo narrado por Sócrates, permite a este último desplegar toda su inspiración a costa de los adversarios; es una guerra en toda regla, y la ironía, la mofa, es una de las armas más poderosas del polemista, con la que destruye el prestigio del atacado.

El diálogo se inicia con una introducción de enorme comicidad: Sócrates cuenta cómo le ha levantado, bastante antes de rayar el día, su joven amigo Hipócrates, que se había enterado la víspera por la tarde de la llegada a Atenas de los sofistas y que, sin perder un minuto, fue a pedir a Sócrates que le recomendase a Protágoras: «Va-

mos a verle —le dice— antes de que salga; está en casa de Calías, el hijo de Hipónico. Vamos para allá».

Su juvenil ardor, su deseo de aprender, su entusiasmo por la nueva sabiduría encomiada por los sofistas hacen seductor a Hipócrates, el cual —es una pena que no sepamos casi nada de él, por quien (y por los jóvenes como él) principalmente se escribió el *Protágoras*— representa la juventud ateniense a la que no satisfacen ya las viejas disciplinas tradicionales, y que busca cosas nuevas, valores nuevos, una formación y una civilización nuevas.

Hipócrates busca lo nuevo, sin saber bien, sin embargo, qué es lo que quiere; y, por ello, no hay que extrañarse demasiado de verle pedir a Sócrates que le recomiende a los sofistas (los lectores-auditores de Platón han saboreado, sin duda alguna, la ironía de tal situación): es evidente que, lo mismo que el ateniense medio en general, está muy lejos de saber distinguir entre el socratismo y la sofística, que le parecen estar muy cercanos; pues ¿no se oponen ambos a la moral tradicional?; ¿no hacen los dos la crítica del sentido común?; ¿no contienen uno y otra una apelación a la novedad? Esta es también la razón por la que Sócrates accede a llevarle hasta Protágoras: justamente para ponerle ante la vista una confrontación de las dos doctrinas, para permitirle que escoja. Este diálogo podría haberse llamado Hipócrates en la encrucijada.

De ahí que la conversación introductoria entre

éste y Sócrates tenga un interés capital. ¿Qué quieres, en definitiva?, pregunta Sócrates a su joven amigo, ¿qué quieres que te enseñe, Protágoras? Se nos hace saber que Hipócrates no trata de aprender un oficio, ni pretende convertirse, a su vez, en un sofista: quiere recibir la enseñanza de Protágoras «con vistas a su cultura», «como conviene a un hombre libre», lo mismo que ha recibido la del gramático, del citarista y del pedotribo o monitor de gimnasia. «Muy bien, pero ¿en qué consiste esa enseñanza?; ¿cuál es el arte que le va a enseñar Protágoras?» «El arte de hablar bien», dice Hipócrates. «Mas hablar bien, ¿de qué? —replica Sócrates—: se habla bien de lo que uno conoce[3]; '¿qué es, pues, eso acerca de lo cual tiene ciencia el sofista y hace tenerla a su discípulo?'.»

Hipócrates se queda perplejo: no sabe bien qué es esa cosa determinada cuyo conocimiento sería propio del sofista. El lector moderno se siente asimismo perplejo, si bien, desde luego, por una razón muy distinta: no puede admitir que Sócrates ignore la existencia de la retórica (el «arte de hablar»), que no sepa que se enseña la buena palabra como se enseñan la carrera, la lucha o la gimnasia; de modo que a él le parece que la pregunta de Sócrates no está mal en punto a sofistería. Sin embargo, se equivoca: pues éste no niega la existencia de la retórica, sino que niega su valor; para él la retórica no es un arte.

O, por lo menos, es un arte enteramente inferior, comparable no a la esgrima ni a la gimnasia,

sino, todo lo más, al arte culinario. Pues el maestro de gimnasia, que forma y ejercita el cuerpo, sabe lo que es bueno y lo que no lo es para éste; en cambio, el retórico, por más que pretenda formar el alma de sus discípulos, no sabe lo que es bueno para ella (si lo supiese ya no sería lo que es, sino un filósofo); y que no nos diga que la retórica es un arte puramente formal: un arte de la palabra puramente formal conduciría a una palabra sin pensamiento, ya que (según nos ha explicado el *Cármides)* no hay pensamiento puramente formal [4], y, por consiguiente, no formaría el alma, sino que *deformaría* la que hubiese tenido la desdicha de entregarse a tal arte.

Tras de lo cual explica Sócrates a su joven amigo hasta qué punto es imprudente querer confiar de ese modo la propia alma —esto es, lo más valioso que uno tiene— a alguien a quien uno no conoce y al que llama «sofista» sin saber bien siquiera qué es un sofista, confiarle el alma para que la cuide, la forme y alimente —pues ¿qué es la ciencia sino un alimento del alma?—, sin saber si la alimentará bien o mal, sin saber siquiera si sabe —como en lo que respecta al cuerpo lo saben el médico y el pedotribo— qué alimento del alma es el bueno y cuál el malo. ¿No es prudente informarse previamente?

* * *

La ciencia alimento del alma; es una imagen esclarecedora, que nos hace comprender perfecta-

mente la oposición radical de Sócrates a la retórica. Pues ésta hace aparecer como fuerte lo que es débil [5], y, por tanto, es el arte de suscitar ilusiones. Ahora bien, de lo que hay que alimentar el alma no es de ilusiones, sino de la verdad [6], si es que se quiere que conserve —o que adquiera— la fuerza y la salud [7].

Pero continuemos. Vamos a preguntar a Protágoras mismo qué es lo que enseña, y qué beneficio nos podrá reportar su enseñanza. Protágoras, dirigiéndose a Hipócrates, responde: «He aquí lo que te será dado, joven, si frecuentas mi trato: después de cada día que pases conmigo volverás a tu casa siendo mejor, y lo mismo sucederá al día siguiente; y en cada uno de tus días progresarás hacia lo mejor». «Esto es demasiado vago —estima Sócrates—; no cabe duda de que Hipócrates se perfeccionará día a día; pero ¿en qué?» A lo que dice Protágoras: «El objeto de mi enseñanza es la prudencia en las cosas domésticas, o de qué modo administrar la propia casa de la forma más excelente; y, en cuanto a las cosas de la ciudad, cómo tener la máxima capacidad a su respecto en obras y palabras». Así, pues, lo que el sofista pretende es formar buenos ciudadanos y buenos estadistas.

Observemos que eso es exactamente lo que busca «Hipócrates, hijo de Apolodoro, de casa ilustre y opulenta ..., que ... quiere hacerse un nombre en la ciudad», y asimismo lo que buscaba Menón: es lo que los griegos llamaban la virtud política o «virtud», sin más. De modo que

Protágoras ofrece lo que se le pide: su ideal es el de la gente vulgar, a la que no sobrepasa en nada y a la que no se opone de ninguna forma.

Pero continuemos aún. Protágoras pretende enseñar la virtud «política» [8], cosa que, si fuese cierta —digámoslo de pasada— le haría superior a los grandes hombres del pasado, que, por su parte, no han sabido transmitir su ciencia (o arte) a sus sucesores; si fuese verdad, Protágoras sería el verdadero hombre de estado cuya imagen nos había hecho entrever el *Menón*.

Mas ¿puede enseñarse la virtud? (ya sea la política o la virtud en general). Sócrates lo duda, y opone un argumento que ya le hemos visto usar en este último diálogo: que los atenienses, que, sin embargo, son un pueblo inteligente, no lo admiten, ni creen que haya peritos en tal materia; y, por ello, así como cuando se trata de problemas técnicos (tales como la construcción de edificios o de barcos) recurren al parecer de los especialistas, en lo que concierne a los asuntos del estado escuchan al primero que hable; además, los atenienses más sabios y avezados comparten, como es claro, esta opinión de la masa, puesto que no proporcionan a sus propios hijos maestros de virtud, ni se la enseñan ellos mismos (y así, por ejemplo, ocurre en el caso de Pericles): por tanto, consideran que es una cosa imposible.

Es del todo evidente (para nosotros, que conocemos sus convicciones y sabemos que no estima nada a los estadistas atenienses) que este argumento de Sócrates es puramente irónico; pero

es válido contra Protágoras, dado que éste no rebasa en su concepción de la «virtud» el nivel de la masa, del «hombre medio», de Anito. (Efectivamente, la réplica de Protágoras es la que, sin saber desarrollarla, había esbozado éste.)

La virtud, estima Protágoras, no solamente se enseña, sino que se enseña demasiado: la aprendemos durante toda la vida, y todo el mundo nos la enseña, los padres, nuestros maestros, los conciudadanos. Pues todos los miembros de la ciudad tienen la virtud, la justicia y la consciencia, que son condiciones necesarias para la existencia misma de la ciudad: todos, pues, se la enseñan mutuamente, y tal es, justamente, la razón por la que se suele considerar que no son necesarios maestros especializados en la virtud. Así, pues, en vez de lo que pretendía Sócrates, todos creemos que la virtud se enseña, como se deduce del hecho de que censuremos y reprendamos a los que faltan a ella; pues ¿qué es censurar y reprender sino dar una lección?

Ahora bien, si la virtud es patrimonio de todos los miembros de la ciudad, se comprende que los hijos de los grandes estadistas no gocen de ningún privilegio con respecto a los de los demás ciudadanos: puesto que la virtud la enseña todo el mundo, la enseñanza es igual para todos. En consecuencia, lo que se destaca son los dones naturales (por más que la virtud no sea pura y simplemente un don de la naturaleza); lo mismo que, si todo el mundo aprendiese y enseñase música, los hijos de los grandes músicos no tendrían

por qué ser necesariamente también muy buenos músicos.

La virtud, pues, se aprende como la lengua materna, que nadie la enseña a los niños porque todo el mundo se encarga de hacerlo. Lo cual no es óbice para que haya algunos particularmente idóneos para impartir tal enseñanza —pretensión que reivindica para sí Protágoras [9].

La tesis de éste —tesis muy sólida, como ya hemos dicho— es la de un sociologismo consecuente y consciente [10]. No pretende innovar, ni reformar la sociedad o su concepción de la «virtud»: lo que promete —y su éxito prueba que cumple su promesa— es analizar en su estructura el νόμος o conjunto de convenciones de una sociedad dada y enseñarnos cómo adaptarse a él, cómo conseguir la aprobación de los miembros de la comunidad que sea, cómo llegar a ser rico, influyente, poderoso. Pero no puede enseñarnos la finalidad que debemos perseguir, a menos que nos diga que también en este aspecto hemos de conformarnos a los deseos de la comunidad, y, por consiguiente, que hemos de abandonar, de hecho, toda pretensión de alcanzar el saber supremo que —según Sócrates, e incluso según Protágoras— caracteriza al estadista.

Pero hay otra cosa más: el sociologismo de Protágoras le obliga a aceptar tal cual es la concepción popular acerca de la virtud. Ahora bien, ésta, como todas las concepciones de sentido común, es incoherente, confusa y hasta contradictoria, como nos lo va a hacer ver Sócrates. En efec-

to, el vulgo y Protágoras hablan de virtudes (la sabiduría, el valor, etc.); pero éstas, ¿qué son? Ni el uno ni el otro lo saben [11], debido a que *no piensan:* encerrados en el plano del lenguaje, no pueden excederlo y captar las cosas mismas —o, mejor, las esencias— designadas, si bien vaga e imperfectamente, por las palabras; por consiguiente, no comprenden que las distintas «virtudes» tienen una sola y la misma esencia (que es por lo que se implican todas entre sí), o sea, el saber. Todas, incluso el valor, que es el saber de lo «peligroso», de lo que es de temer y de lo que no lo es. Dicho con términos modernos: la virtud implica una escala de valores, y no es otra cosa que el conocimiento de ésta; y la conducta virtuosa se sigue necesariamente del conocimiento del bien, puesto que, para Sócrates, como para Spinoza, saber, juzgar y obrar son una misma cosa.

* * *

Pero volvamos al diálogo. Protágoras, como acabamos de ver, entiende que la virtud puede enseñarse (y, por lo demás, ¿cómo podría pensar de otro modo él, cuya profesión es ésa?). Ahora bien, exactamente lo mismo que Menón, se ha enzarzado en el debate del problema de si la virtud puede enseñarse o no, sin haber definido antes lo que entiende con tal término. Y por ello, ante la pregunta de Sócrates acerca de qué sea la virtud, o, dicho de otro modo, «¿Es la virtud algo único cuyas partes serían la justicia, la modera-

ción y la santidad (δικαιοσύνη καὶ σοφροσύνη καὶ ὁσιότης), o bien todas estas que acabo de enumerar no son más que nombres distintos de un solo y mismo todo?», no es capaz de dar una respuesta.

Entendámonos: a esta pregunta de Sócrates, que implica el problema de la unidad de lo diverso o, con mayor precisión, el de la unidad de las especies de un género o, incluso, el de la unidad de las realizaciones de una esencia (εἶδος), Protágoras no puede responder por una razón muy precisa: porque no la comprende. Pero, por otro lado, justamente por no comprenderla se cree en situación de poderlo hacer: «Nada hay más fácil: ... siendo una la virtud, éstas de que me preguntas son sus partes». Ahora bien, la relación entre las partes y el todo no es nada sencilla, es incluso muy difícil de determinar con exactitud; por lo cual Sócrates trata de precisar el pensamiento de Protágoras presentándole la elección entre dos casos en que tal relación parece ofrecérsenos en las cosas materiales: ¿Cómo es?; «¿a la manera en que las partes de la cara (la boca, la nariz, los ojos, las orejas) son partes suyas, o como las partes de una masa de oro, que no se diferencian unas de otras, y cada una del todo, sino por el tamaño y la pequeñez?». Protágoras, pese a haber afirmado que la virtud es *una,* no puede decidirse por la segunda alternativa: admite, con el vulgo, que las virtudes tienen algo en común, pero que, sin embargo, son distintas una de otra, pues bien sabemos que no todas ellas le tocan en suerte a una sola persona, «ya que

muchos individuos son justos sin ser discretos, o valerosos sin ser justos». De modo que se decide por la primera: las virtudes se encuentran unas con respecto a otras (y con respecto al todo) en la misma relación en que están las partes de la cara.

Ahora bien, si así fuese, si las virtudes constituyesen cada una una entidad separada y determinada en sí misma, «cada cual con una propiedad particular», si se distinguiesen una de otra como los ojos se distinguen de las orejas, esto es, dicho con otras palabras (que no son platónicas, sin duda alguna, pero que nos permiten apresar mejor el problema que se debate), si las virtudes no formasen sino un todo mecánico, o incluso orgánico, se seguiría inmediatamente que no tendrían conexión interna alguna, ninguna identidad de naturaleza, y que, contra la primera afirmación de Protágoras, la virtud no sería *una*, sino *muchas*. Entonces hubiera sido necesario decir que ninguna «parte» de la virtud se parece a ninguna otra, y que entre la ciencia (ἐπιστήμη), la justicia, la moderación o cordura (σωφροσύνη) y el valor (ἀνδρεία) no hay nada en común. Pero continuemos el análisis: «Indaguemos juntos cómo será cada una de ellas. Primeramente esto: ¿la justicia es una cosa (πρᾶγμα) o no es cosa alguna?». Pues si es «una cosa», es decir, una realidad (según lo admite desde luego Protágoras), y si lo mismo sucede con la santidad, la moderación, el valor, etc., o, dicho de otro modo, si los nombres con los que designamos las virtudes no son

cinco nombres distintos para una sola y la misma esencia, sino que, por el contrario, cada uno de ellos corresponde a una realidad distinta, a un objeto dotado de su carácter propio y tal que no quepa identificarlo con ningún otro, cabe preguntarse si esta «cosa», este «objeto», esta realidad a la que llamamos «justicia» (o santidad) es, en sí misma, una cosa justa o injusta (o bien, santa o no santa). Mas si, con todo el mundo, nos negamos a admitir que la justicia pueda no ser algo justo, o que la santidad pueda no ser santa («en absoluto habría nada santo si la misma santidad no fuese santa»), se desprenderá necesariamente que «la santidad no es una cosa tal que sea justa, ni la justicia tal que sea santa, sino tal que sea no santa, mientras que la santidad será tal que sea no justa (y, por consiguiente, injusta, mientras que aquélla, no santa)». Pero ni Sócrates, que piensa, por el contrario, que la santidad es justa y la justicia santa, ni el mismo Protágoras están dispuestos a aceptar esta concepción.

* * *

Es probable que el lector moderno encuentre algo verbal el razonamiento, y hasta un si es no es sofístico. Pensará, sin duda, con Protágoras, que, decididamente, Sócrates va demasiado aprisa: que si se reducen de este modo todas las relaciones entre objetos a la identidad y a la diferencia absolutas [12], se puede demostrar todo lo que se quiera; y estimará que Protágoras tiene ra-

zón al objetar que «las partes de la cara, de las que decíamos ahora mismo que tenían distinta naturaleza y que una no es como otra, en cierto modo, sin embargo, en algo se asemejan y es una como otra», y que, por consiguiente, no hay nada que nos impida admitir entre las «partes» de la virtud semejanzas y relaciones análogas a éstas.

Es probable, en cambio, que el lector-auditor de Platón fuese de otra opinión, e incluso de opinión diametralmente opuesta: que él considerase perfectamente correcto el razonamiento de Sócrates y que, partiendo de las premisas admitidas y aceptadas por Protágoras (premisas contradictorias e insostenibles), no cabía llegar a distintas conclusiones, y también que Protágoras mismo lo habría reconocido si hubiese querido hacer el esfuerzo necesario y poner orden en sus pensamientos.

En efecto, Protágoras ha admitido que las virtudes son «cosas», objetos *reales*, y no nombres que cobijasen o expresasen las concepciones, las creencias y las convenciones de la sociedad. Mas una vez admitido esto, como sensualista que era y no reconocedor de ninguna otra realidad que la que esté dada a los sentidos, no podía sino aceptar que se tomasen unos objetos materiales (el oro, la cara) como ejemplos de la estructura de esas «realidades» y de las relaciones posibles capaces de mediar entre unas y otras: así, por ejemplo, ha admitido que tales realidades o «cosas» —la justicia, o la santidad— tienen un carácter propio, una naturaleza (δύναμις) que las hace ser

tal y como son o, mejor, que las hace ser lo que son. Ahora bien, si es verdad que el oro, o que otro objeto material cualquiera, tiene semejante «naturaleza», ¿no está claro (al menos para nosotros, que sabemos, gracias a Sócrates —o a Platón— que tales «naturalezas» —εἴδη o οὐσίαι— no son en modo alguno objetos materiales, ni siquiera comparables a ellos) que esas «naturalezas» no tienen ni pueden tener, a su vez, una «naturaleza» que les hiciese ser lo que son? ¿Y qué de extrañar tiene que Protágoras, al cometer este tosco error, al admitir que la justicia sea *justa* (y no ya justicia), como si fuese un ser humano o una acción, se vea llevado a tener que admitir entre aquellas «naturalezas» la misma rígida separación que existe entre los objetos o las cosas materiales?

Ahora bien, si de hecho Protágoras se niega a admitir tales consecuencias, que, sin embargo, son inevitables, y vuelve al punto de vista del sentido común, ¿no indica ello que para él no se trata de un debate serio, que la naturaleza de la virtud no le importa nada y que lo único que le interesa es hacer patente su propia habilidad, la de Protágoras, y su capacidad de enseñar la «virtud política», cualesquiera que sean las relaciones que medien entre ella y las demás virtudes? ¿No es ésta la razón por la que, cada vez que el debate se eleva por encima de las concepciones vulgares, se desinteresa y deja a Sócrates el cuidado de seguir el análisis, puntuándolo con unos «Si quieres» corteses y aburridos, y no da muestras de

interés verdadero más que cuando, acuciado por las implacables preguntas de su interlocutor, se encuentra al borde de la derrota?: su prestigio y su reputación le importan muchísimo más que la unidad o la multiplicidad de la virtud. Y, así, sólo de mala gana, y únicamente por no admitir su inferioridad en el debate, después de haber concertado con Sócrates un torneo oratorio cuyo tema era el comentario de cierto pasaje poético (cosa que le da ocasión de pronunciar un hermoso discurso, al que Sócrates responde con un contra-discurso de acabadísima ironía [13] y de una brillantez deslumbradora), se decide a tomar de nuevo la discusión en el punto en que la había dejado.

* * *

La tentativa de determinar las relaciones entre la virtud y las virtudes se ha quebrado, y sabemos perfectamente por qué: por haber intentado determinarlas (igual que habíamos querido resolver la cuestión de si la virtud se puede enseñar o no) sin intentar previamente, como hubiera sido necesario, llegar a una definición de la virtud. Nosotros lo hemos comprendido perfectamente, pero Protágoras, por desgracia, no se ha percatado de la lección de Sócrates; y por ello se limita a modificar lo mínimo posible su respuesta: ya no dirá que las virtudes son distintas entre sí, o, por lo menos, no dirá que lo son absolutamente: no, entre ellas, o, más exactamente, entre algunas de ellas (así, la cordura, la inteligencia, la santidad

y la justicia), existen semejanzas, parentescos y afinidades. Pero en cuanto a la valentía, eso ya es otra cosa: a este respecto Protágoras mantiene su tesis, la del sentido común, la de que el valor no tiene nada que ver con los demás tipos de virtud.

En realidad, pese a los aires de superioridad que adopta, afectando desdén por el sentido común y por las opiniones del vulgo —en tanto que Sócrates, por su parte, no las desdeña, sino que trata de aclararlas profundizándolas—, Protágoras no sólo se mantiene en el nivel del sentido común en lo que respecta al valor; pues ¿acaso no admite, como el vulgo, que la injusticia puede ser «buena», es decir, ventajosa y beneficiosa para el que la cometa? ¿Acaso no cree, igual que el vulgo, que el bien tiene poco atractivo para la naturaleza humana y que el hombre, en consecuencia, no lo busca de buena gana, y que ésa es la causa de que, *conociendo el bien,* rara vez siga el camino que le señala su saber, sino que se aparte de él, «vencido», como dice, por la pasión o por el placer?

No cabe duda de que Protágoras pretende no admitir que el saber sea «algo sin fuerza ni autoridad», como hace el vulgo. Está de acuerdo con Sócrates —dice— en su opinión de que el saber es cosa poderosa, y de que la sabiduría y la ciencia son las mayores potencias humanas; pero, en realidad, no comprende más que el vulgo el papel del saber en la estructura de nuestras moti-

vaciones y acciones (posiblemente por ignorar lo que es).

Así, no ve que el hombre busca siempre el bien, siempre y por doquier, incluso al nivel de la vida sensual (*su* bien, lo que es bueno, útil y agradable para él), y que huye del mal, o, dicho de otro modo, de lo que le perjudica y lo que le hace sufrir. No se da cuenta de que nadie obra de otro modo, y de que es razonable y bueno obrar de tal modo: experimentar el atractivo del placer no es, en modo alguno, signo de debilidad, ni es conducirse mal, ya que es evidente que el placer es un bien y que el dolor es un mal.

Pero ¿no hay placeres malos y dolores buenos, cosas agradables que no son buenas y cosas desagradables que no son malas?, objeta Protágoras. A lo que replica Sócrates que en modo alguno: en tanto que agradables son buenas, y en tanto que desagradables, malas; sin duda, en tanto que produzcan consecuencias desagradables (o, por el contrario, agradables), como ocurre con los placeres que originan enfermedades o la ruina, o con los dolores que los médicos nos infligen para curarnos, se las podrá considerar «malas» o «buenas»; puede acontecer que los placeres se paguen demasiado caros, pero entonces es una cuestión de cálculo (todo el debate se mantiene al nivel del hedonismo, ya que de otro modo Protágoras no hubiera podido seguirlo); y en éste cabe equivocarse, desde luego, cosa que es tanto más fácil cuanto que no se conocen las reglas, las maneras rectas de medir y de evaluar unos con respecto

a otros los distintos tipos de placer y de dolor, y que no se tiene en cuenta el efecto de la perspectiva temporal, la cual, lo mismo que la espacial, nos hace aparecer más pequeños los objetos alejados, nos hace concebir los placeres y dolores futuros como más débiles de los que experimentemos en el momento presente [14].

Y Sócrates esboza la benthamiana idea de una especie de axiología matemática, arte o ciencia de la medida de las satisfacciones o de los valores morales. (Es evidente que tal axiología, que para el sensualista Protágoras no puede ser sino cuantitativa, implica para Sócrates una escala de valores.) «Qué arte y ciencia es ésta, ya lo examinaremos más tarde», nos dice; pero lo que vemos desde ahora mismo es que no es el placer, en absoluto, ni nada por el estilo, lo que nos vence y lo que derrota a la ciencia del bien, sino que la mala conducta, esto es, la mala elección entre los bienes y los males, es efecto de la ignorancia, de la *falta de saber:* dicho de otro modo, es efecto de «tener una opinión falsa y engañarse sobre las cosas de mucho valor» [15]; falta, pues, de *saber.* Ahora comprendemos perfectamente el error de la concepción popular, aquélla —que comparte Protágoras— según la cual podríamos «conocer el bien y cometer el mal»: comprendemos que esta concepción está fundada sobre la ignorancia del saber verdadero, y que, pese a sus denegaciones, Protágoras considera que el saber es algo sin fuerza, pues de hecho no se percata de que es la presencia en el alma de la cosa sabida o compren-

dida, no sabe en qué se diferencia el saber (la intelección y la posesión de la verdad) de la opinión. El hombre que hace alguna cosa que «sepa» que es mala no posee verdaderamente un *saber* del mal: no tiene más que una opinión más o menos fuerte (y más bien menos que más). Sin duda alguna, puede ocurrir —y hasta es muy probable— que no todo el mundo pueda poseer tal «saber», «intuición» o «intelección»; en todo caso, está claro que Protágoras, por su parte, carece de ella.

Ahora podemos acometer el problema del valor y de la cobardía; y vamos a ver que también aquí se trata de saber, de medida, de evaluación. La concepción popular según la cual el hombre valeroso busca el peligro y el cobarde lo huye es falsa: nadie busca el peligro como tal, ya que todo el mundo teme el mal y procura evitarlo o, por lo menos, si tal cosa no es posible, elegir, entre dos males, el menor. La diferencia entre el cobarde y la persona valiente consiste, por tanto, en que el primero se equivoca sobre la naturaleza del mal que le sería menester evitar a toda costa: el cobarde cree que la vida es su bien supremo, sin saber que hay males mucho más graves; mas el hombre valiente lo sabe. Y por ello el primero se escapa, en tanto que el segundo, iluminado y fortificado por el saber, va al combate firme y alegremente. Es evidente que, para Sócrates, el valor es —frente a lo que piensa Protágoras— la virtud por excelencia, ya que implica un saber de un bien superior a la vida; el sen-

sualista Protágoras, por el contrario, hubiera tenido que defender al cobarde.

Protágoras se inclina: Sócrates ha salido vencedor del torneo. Protágoras sabe jugar, y no le disputa la palma; pero ¿a qué hemos llegado, a fin de cuentas? A nada.

Pues hemos llegado a la conclusión de que toda virtud es un saber o ciencia del bien; y si la virtud es saber, tendría que ser posible enseñarla, ya que, como sabemos perfectamente, lo que es ciencia se enseña, y lo que se enseña es ciencia [16]; ahora bien, paradójicamente, es Sócrates, según hemos visto, quien afirma que es ciencia y quien niega que sea enseñable, y Protágoras (que pretendía enseñarla) quien no admite que sea ciencia.

Mas el lector-auditor lo advierte: la contradicción y la paradoja son puramente aparentes; pues si la virtud fuese lo que Protágoras y el vulgo llaman con este nombre, si fuese lo que aquél enseña a sus alumnos, con toda seguridad no sería ciencia, y no cabría enseñarla. En cambio, si es lo que piensa Sócrates, es decir, si fuese ciencia intuitiva de los valores y del bien, se la podría enseñar, aunque es evidente que Protágoras no sería capaz de hacerlo. ¿Quién lo haría, pues? También esto está muy claro: Sócrates, es decir, el filósofo; pues esta ciencia de la «medida» de los valores y de las satisfacciones, de la que Sócrates nos ha prometido decirnos más tarde lo que es, no es otra cosa, según sabemos ya, que la filosofía [17].

4. El *Teeteto*

El *Teeteto* [1], al que cabe considerar como el último de los diálogos socráticos de Platón, no presenta la riqueza dramática del *Protágoras:* el número de interlocutores es muy reducido (Sócrates, Teodoro y Teeteto), y el debate, ceñido y técnico, degenera con frecuencia en monólogo; cosa que, por lo demás, se comprende fácilmente, ya que el problema estudiado, esto es, el de la naturaleza de la ciencia, no se presta mucho a otra forma de tratarlo.

Su estructura literaria presenta, sin embargo, una curiosa peculiaridad, sobre la que conviene detenerse un instante: en efecto, el Teeteto es un diálogo leído o, con mayor exactitud, *escrito y leído*. El prefacio, que es una conversación preliminar entre dos antiguos compañeros de Sócrates, Terpsión y Euclides [2], nos revela la *occasionem legendi:* este último acaba de encontrarse

con Teeteto, a quien se traía desde el campo de Corinto a Atenas (está herido y enfermo, y vuelve a su casa a morir en ella). Euclides, pensando en la irreparable pérdida que constituye la muerte de tal persona, recuerda «maravillado cuán proféticamente Sócrates, como en tantos otros casos, habló de él. Poco tiempo antes de su muerte... se lo encontró, siendo éste [Teeteto] un adolescente; y frecuentándolo y dialogando con él, admiró vivamente su naturaleza... y me dijo que infaliblemente se haría famoso si llegaba a la edad varonil». Sócrates contó a Euclides el encuentro con Teeteto, y él lo puso por escrito, dándole, sin embargo, la forma de diálogo directo, con objeto de «evitar la molestia que producen las fórmulas de la narración ...'y yo dije', ...'estuvo de acuerdo'», etc. Tal es el manuscrito que Euclides manda traer a un esclavo y leer.

Los mejores críticos del *Teeteto* suelen pensar que las razones dadas por Euclides no son otra cosa que una exposición, hecha por Platón mismo, de los motivos por los que va a abandonar el estilo narrativo de los grandes diálogos de la madurez y a volver a la manera que había utilizado en su juventud, mucho más sencilla. A esto añaden que el carácter mucho más técnico de las obras subsiguientes se acomoda mejor —según acabo yo mismo de decirlo— a esta factura literaria más directa; así, pues, el prefacio tendría la finalidad de proporcionarnos esta explicación y, al mismo tiempo de glorificar al gran sabio desaparecido, recordar el hecho (sin duda alguna,

histórico) de su encuentro con Sócrates, hacer resaltar, una vez más, la perspicacia de éste y su benéfica influencia sobre la juventud, y, por fin, al atribuir a Euclides la redacción del diálogo, rendir un homenaje indirecto al antiguo compañero de batallas.

Todo ello es, efectivamente, muy probable [3], pero no nos explica por qué Euclides y Terpsión hacen que les lean el diálogo: puede suceder, desde luego, que no haya en tal cosa, de hecho, problema alguno, y que lo hagan porque nadie obraba de otro modo, esto es, porque nadie leía los diálogos como si fuesen libros (quiero decir, tal y como nosotros leemos ahora los libros), sino que todo el mundo se los hacía leer en voz alta [4]. Es posible, y ello sería ya bastante interesante [5]. Pero tal vez se trate de otra cosa: de recordar específicamente —cosa que, evidentemente, no era menester decirla, pero que todavía era mejor que se dijese— que el diálogo está escrito para auditores, e incluso no para auditores cualesquiera, sino (como sucede con los dos amigos de Teeteto) para unos que estén perfectamente al corriente de las doctrinas socráticas y de la filosofía en general. En tal caso, Platón nos dirigiría una advertencia, diciéndonos en cierto modo: cuidado, este diálogo no es para principiantes; se van a tratar cosas difíciles; y si queréis comprender, ponéos en lugar de Terpsión y de Euclides, sin olvidaros de que están ahí.

Los *dramatis personae* del diálogo nos son bien conocidos: Teodoro de Cirene, buen matemáti-

co, astrónomo y profesor, y Teeteto, su mejor alumno, miembro luego de la Academia y uno de los primeros geómetras de su época, interlocutores ideales para una conversación sobre la ciencia; no obstante lo cual, el diálogo se acaba en una comprobación de ignorancia y con una petición de investigaciones ulteriores. Conclusión negativa, como siempre, y, como siempre, de una importancia fundamental, al menos para nosotros, los auditores: pues nos percatamos —comprobación que no ha perdido todavía valor— de que la ciencia y la filosofía son dos cosas, de que se puede ser un sabio excelente, y hacer una ciencia muy estimable, sin tener ni idea de lo que se haga, e incluso casi siempre ocurre así [6].

El diálogo propiamente dicho comienza con la «presentación» del joven Teeteto. Sócrates, siempre al acecho de jóvenes que prometan, pregunta a Teodoro si entre sus alumnos hay algún joven «digno de mención»; a lo que éste responde con un elogio de la maravillosa naturaleza de Teeteto: unos dones intelectuales incomparables, que rara vez se encuentran juntos en una misma persona (comprensión rápida y memoria perfecta), acompañados de cualidades morales igualmente raras (dulzura, modestia y valentía), forman un conjunto único; por desgracia, el exterior no está a la altura de lo demás: se parece a Sócrates, es tan chato y feo como él (nos divierte la broma y comprendemos: Teeteto tiene asimismo dotes filosóficas y una «naturaleza filosófica», cosa que Teodoro, que no es un filósofo, no puede adver-

tir y de la que Sócrates, por el contrario, se dará cuenta al primer vistazo).

Empieza la conversación, y Sócrates, tras haber confesado que siempre había creído que *la ciencia y la sabiduría no eran sino una sola cosa* [7] (observación natural en un ambiente de sabios), admite que, sin embargo, no sabe muy bien qué es lo que realmente sea la ciencia; ¿podría indicárselo Teeteto? Este cree que se trata de algo muy sencillo: todo lo que se aprende con Teodoro, la geometría, la astronomía, etc., y además los oficios y las artes; todo ello sería ciencia (ἐπιστήμη).

Vemos con toda claridad que, lo mismo que Menón —y ello es un rasgo constante del diálogo socrático—, Teeteto no entiende bien la pregunta de Sócrates y, en vez de una definición, nos presenta una colección de ejemplos. Pero, frente a lo que ocurría con aquél, cuando Sócrates le hace ver el círculo en que incurre comprende perfectamente: el problema que Sócrates le plantea, observa, es exactamente del mismo tipo que el que acaba de resolver, a saber, el de dar una definición general de los «números» irracionales; definición a la que ha llegado por medio de una doble dicotomía: esto es, dividiendo primero todos los números en «cuadrados» y «oblongos», y llamando «longitudes» (μῆκος) a los factores iguales de los primeros, así como «potencias» (δύναμις) a los factores iguales de los segundos (previamente transformados en «cuadrados»), con lo que estos últimos tienen, en cierto

sentido, factores iguales; de este modo, la serie de los números queda representada por una serie de cuadrados, y sus raíces (en sí mismas inconmensurables, pero que dan origen a una serie conmensurable) por la serie de las «longitudes» y las «potencias» [8]. Sócrates está encantado, y —digámoslo francamente— tiene razón para estarlo; de modo que anima a Teeteto: «Imitando la solución relativa a las potencias, y lo mismo que has encerrado tan múltiples entidades en una forma única, esfuérzate por asignar a las múltiples ciencias una definición única». Pero el joven vacila, sin embargo: el problema le preocupa, pero no lo ve claro, y Sócrates, para estimularlo, le explica que la confusión y el desconcierto que siente son, justamente, indicio de que su alma está grávida de un pensamiento; pues él, Sócrates, el hijo de una comadrona, ha heredado en cierto modo su arte; con la diferencia, sin embargo, de que él no se ocupa de las mujeres, sino de los hombres, y de que lo que despacha son las almas, y no los cuerpos. Lo mismo que las comadronas, pues, no alumbra nada él mismo [9], pero tiene gran destreza para ayudar a los jóvenes a que den a luz sus ideas y disciernan si el fruto de sus trabajos es sano y robusto o si, por el contrario, es enclenque y está mal conformado; operación tanto más necesaria, y tanto más difícil, cuanto que los espíritus alumbran a veces no un verdadero fruto, sino una simple y vana apariencia (cosa que no ocurre jamás a los cuerpos). Así, pues, se ofrece para que Teeteto saque prove-

cho de su arte: «Empieza de nuevo ..., Teeteto, y trata de decir en qué consiste la ciencia». El joven, alentado y subyugado por Sócrates, responde: «En mi opinión, o según me parece ahora, la ciencia no es otra cosa que sensación». «Palabras nada triviales», estima Sócrates, que añade: «Son las mismas de Protágoras: su fórmula es algo distinta, pero dice lo mismo; pues él afirma poco más o menos esto: que el hombre es 'la medida de todas las cosas: de las que son, según sean, y de las que no son, según no sean'; seguramente tú lo habrás leído, ¿no?». A lo que Teeteto confiesa: «Lo he leído, y con gran frecuencia» [10].

Así, pues, el sensacionismo de Teeteto implica el relativismo protagórico, y hasta es idéntico a él; y, a su vez, según nos explica Sócrates por lo largo, el relativismo de Protágoras implica necesariamente una metafísica movilista de tipo heraclíteo. Ahora bien, tal movilismo nos conduce, cuando se lo lleva hasta sus últimas consecuencias, a una concepción del mundo en la que nada es, nada dura sino un instante, todo se mueve (local y cualitativamente), es decir, cambia a cada instante de lugar y de determinación. Y es evidente que en semejante mundo, mundo de la multiplicidad pura, en el que no puede encontrarse ninguna unidad, no habrá objeto ni sujeto, y no será posible ciencia alguna. Por consiguiente, el sensacionismo absoluto se destruye a sí mismo [11].

Repitamos que lo que aquí intento no es hacer ni una exposición ni un comentario del *Tee-*

teto, y que, por ello, no vamos a estudiar en detalle el largo debate en que Sócrates desarrolla y critica el relativismo protagórico bajo todas sus formas y en todos sus aspectos (individualismo, sociologismo o pragmatismo): se trata de algo muy interesante, instructivo y moderno, pero que nos llevaría muy lejos y nos desviaría de nuestra meta.

Démonos cuenta, sin embargo, de que el protagorismo conduce, al menos en la interpretación que de él da Platón, a la negación de un mundo objetivo, e incluso de un mundo común a todos: en él se llega finalmente a la afirmación de que cada uno de nosotros, cada ser humano, vive en un mundo propio, un mundo privado que se modifica y reconstituye de momento a momento y en el que —o, con mayor exactitud, en los que— es y es verdad para el sujeto (asimismo instantáneo) lo que le parece ser, o ser verdadero, en cada instante. Dicho de otro modo, el protagorismo destruye y niega la distinción entre la realidad y la apariencia, la creencia subjetiva y la verdad.

Pero volvamos a la argumentación del *Teeteto.* Junto a la crítica negativa del relativismo protagórico (crítica por autodestrucción de la que acabamos de hablar), encontramos en ella asimismo una crítica de un género totalmente distinto: positiva, por los hechos. Pues el relativismo de que hablamos implica (o afirma) la inexistencia de todo ser que no sea correlativo a la sensación, de todo objeto independiente del sujeto. Ahora

bien, nuestra ciencia se extiende —o pretende extenderse— a tal tipo de ser: pues lleva consigo una previsión, es decir, unas afirmaciones referentes a lo por venir, y, por consiguiente, lleva sus afirmaciones a objetos que no dependen de nosotros, ya que los acontecimientos futuros llegan o no sin tener en cuenta nuestras convicciones referentes a ellos; con lo cual, en lo que respecta al porvenir, el hombre no es *la medida de las cosas:* muy al contrario, son las «cosas» las que constituyen la «medida» del hombre, de la justeza o de la falsedad *objetivas* de su pretendida «ciencia». Además (y esto es tal vez más importante todavía) el porvenir en tanto que tal no es objeto de sensación, sino de *pensamiento;* y no solamente el porvenir, pues incluso en el presente y, aún más, en la percepción presente, hay una multitud de cosas que la sensación ni capta ni siquiera tiene en cuenta: en efecto, la percepción no es sensación, es algo muchísimo más complejo, algo en lo que la multiplicidad de las sensaciones propiamente dichas se encuentra unificada y organizada en el sujeto, esto es, en el alma. De modo que no es el sentido lo que percibe, sino el alma valiéndose de los órganos de los sentidos; tampoco es el sentido, sino el alma, lo que capta la *significación* de las palabras que oímos (cosa que Teeteto había observado desde el principio del diálogo, pero sin advertir todo lo que implicaba tal observación); y, por fin, es asimismo el alma la que aprehende lo común a dos o más dominios sensibles, a saber, su ser, su número, su

semejanza, la identidad y la diferencia: las cosas comunes «no tienen, como las otras [las sensibles], un órgano propio; es el alma misma y por sí misma la que, según me parece, advierte los comunes en todas las cosas». Y ésta es la razón por la que, como nos señala Sócrates, «en cuanto nacen, en los hombres y las bestias se encuentra, por naturaleza, el tener sensación de las impresiones que por el cuerpo tienden hacia el alma; pero los razonamientos sobre éstas que las comparan en relación al ser (la esencia, οὐσία) y a la utilidad llegan a formarse con esfuerzo, con el tiempo y a costa de grandes trabajos y educación *en aquellos en quienes pese a todo se consigan formar*»[12]. Ahora bien, como no se puede alcanzar la verdad si no se llega al ser (esencia, οὐσία), y puesto que la ciencia no puede encontrarse donde esté ausente la verdad, «la ciencia no reside en las impresiones, sino en el razonamiento sobre ellas», «en aquello que sucede en el alma, sea cualquiera el nombre que lleve, cuando ésta, en y por sí misma, se ocupa de los seres».

Mas el nombre de este acto, nos dice Teeteto, es el de *juicio u opinión;* y así propone —sin aferrarse a ello desmedidamente: se trata sólo de una hipótesis de trabajo— identificar la ciencia con la opinión. Pero no con una opinión cualquiera, sin embargo, ya que ésta puede ser verdadera o falsa, sino con la *opinión verdadera* (δόξα ἀληθής).

* * *

La definición de la ciencia como la opinión verdadera es suficientemente trivial y corriente. Por lo cual le opone Sócrates la objeción de los erísticos, igualmente trivial y corriente, relativa a la imposibilidad de que haya opiniones y razonamientos falsos: dicho de otro modo, la de la imposibilidad del error [13]. En efecto, o bien se sabe algo, o se ignora; pero no se puede ignorar lo que se sepa, ni saber lo que se ignore, de igual modo que tampoco cabe confundir el saber con la ignorancia, ni el ser con el no ser (lo que es con lo que no es); por tanto, el objeto del juicio falso es lo que no es; ahora bien, lo que no es no es nada, y un juicio que no se refiera a nada no es siquiera un juicio. Así vemos claramente que la opinión falsa es imposible, cosa que cabe advertir también, de un modo más sencillo, al percatarse de que no se equivoca uno ni sobre lo que sepa ni sobre lo que ignore, y que no se pueden confundir lo que se sepa y lo que no se sepa.

No obstante lo cual, la opinión falsa es un hecho: no es posible dudar del error. ¿Cómo puede explicarse, entonces, su aparición en el pensamiento? Mas, ante todo, ¿qué es éste? Y Sócrates comienza a explicarnos que es «un discurso que el alma se endereza paso a paso a sí misma sobre las cosas que examine ... Pensar no es otra cosa que dialogar, preguntarse y responderse a sí misma, y decir que sí y que no. Y cuando, habiéndose lanzado más lenta o más vivamente, ha definido su término, tal que a partir de entonces lo afirme y no lo dude, eso es lo que admitimos ser

su opinión. De tal modo que, por mi parte, llamo discurrir a este opinar, y a la opinión, un discurso expresado: no, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y a sí mismo» [14].

La hermosa descripción de Sócrates (observemos, de pasada, que nos explica la razón de ser del diálogo) [15] ¿nos permitirá determinar el punto en que el error se deslice en el espíritu? Tal vez, mas a condición de que la comprendamos bien, de que sepamos descifrarla y ver lo que quiere que veamos.

Pero volvamos al problema del error. Este, nos dice Sócrates, no se puede producir allí donde el alma, al juzgar, «se aplique» sobre los objetos acerca de los cuales verse el juicio, allí donde tales objetos estén «presentes» al pensamiento: de modo que nadie podrá confundir lo par con lo impar, lo uno con lo otro, el bien (en sí mismo) con el mal. Mas podría producirse donde esté presente uno solo de los términos de la comparación, pero no el otro: por ejemplo, cuando la sensación presente se interprete valiéndose de la memoria; pues ésta contiene y conserva las huellas de las impresiones pasadas, como si «en el alma hubiese una blanda cera» en la que se inscribiesen y grabasen. Por tanto, reconocer un objeto presente sería hacer que la sensación actual entrase en la huella dejada en otro tiempo por él mismo; ahora bien, tales huellas son más o menos netas (según la calidad de la cera), y, además, se van deteriorando con el tiempo; con lo cual sucede a veces que se llega a marrar la

casilla propia, y el falso reconocimiento, la confusión, no es otra cosa que eso.

Hermosa teoría, que encanta a Teeteto. Sólo que, por desgracia, no explica los casos en que el error se refiera a objetos no sensibles, como sucede con los errores de cálculo cuando no se trate de contar objetos presentes, sino de sumar los números mismos: pues éstos, como se sabe, no son objetos de la sensación, sino del pensamiento.

Al haberse mostrado insuficiente la teoría fisiológica de la sensación, con su tosca imagen de las huellas dejadas en la cera, Sócrates va a esbozar otra, más fina, destinada a que comprendamos, por fin, cómo es posible «no saber lo que se sepa». Mas para lograrlo será menester que precisemos la noción del saber, y, según hace observar Sócrates, ¿no es «desvergonzada» la pretensión de discutir acerca del saber cuando uno no sabe lo que es la ciencia?: un erístico nos prohibiría valernos de estos términos, y nos reprocharía que dialogamos en forma viciosa; y tendría razón, ya que «hemos dicho mil veces 'sabemos' y 'no sabemos', 'conocemos' y 'no conocemos', como si comprendiéramos una y otra cosa en un momento en que ignoramos aún todo acerca de la ciencia». El círculo vicioso es patente; mas, desdichadamente, es inevitable: a la turbada pregunta de Teeteto: «Pero ¿de qué modo discutirías tú, Sócrates, sin usarlos?», éste responde: «*Según soy yo* [16], de ninguna».

Sigamos adelante, pues. Saber, se nos dice, es tener ciencia; pero sería mejor decir poseer cien-

cia, y no tenerla; cosa que nos permite introducir en el dominio del saber una distinción entre la actualidad y la inactualidad, la presencia y la no presencia, de que nos hemos valido para oponer la sensación a la memoria: pues, en efecto, se poseen muchas cosas que no se tienen «entre las manos». Así, un traje que se ha comprado y no se lleva puesto, se lo posee, de todos modos; igualmente sucede con todo lo que se haya aprendido: todas las ciencias que se hayan adquirido se poseen, almacenadas de alguna manera en la memoria, incluso cuando no se piense en ellas, cuando no se las tenga presentes al espíritu. Y Sócrates se pone a comparar la memoria a una especie de jaula, en la que un pajarero tendría guardados todos los pájaros (las ciencias) que hubiese atrapado cazando: los posee en la jaula, sin tenerlos en la mano, sin embargo; puede sacarlos de allí, pero al hacerlo puede equivocarse y coger un pájaro en vez de otro, una torcaz en lugar de un pichón. Del mismo modo, cuando buscamos en la memoria las ciencias que hemos colocado allí y que poseemos, o, dicho de otra forma, las cosas que hemos aprendido y que sabemos, nos sucede a veces que nos confundimos y que, en lugar de apoderarnos de la que buscábamos, cogemos otra.

La explicación del error (de la «opinión falsa») parece satisfactoria a primera vista. Pero sólo a primera vista, ya que implica —consecuencia paradójica y desastrosa— que la ignorancia es, en realidad, un saber [17]; pues si (como propone

Teeteto) pusiéramos en la jaula, mezcladas con las «ciencias», las «no ciencias» (cosa que nos permitiría decir que uno se equivoca cuando en lugar de una ciencia atrapa una no ciencia), ello, además de suponer ya resuelto el problema del error [18], equivaldría a volver de nuevo al punto de partida. Pues quien, apoderándose de una no ciencia (en lugar de una ciencia) formulase una opinión falsa, creería, sin embargo, haber formulado una verdadera, y, por tanto, confundiría la ciencia con la no ciencia; con lo que el erístico, esgrimiendo de nuevo sus argumentos de antes, nos volvería a proponer la pregunta: «¿Es posible que, sabiendo las dos, la ciencia y la no ciencia, una ... se considere ser ... la otra?». Y si dijésemos que la distinción entre ciencia y no ciencia constituye el objeto de una nueva ciencia (una ciencia de segundo grado), nos haría falta, para explicar el error en ésta, construir una nueva jaula; y así sucesivamente hasta el infinito.

La identificación de la ciencia con la opinión verdadera (o, a la inversa, de ésta con aquélla) hace imposible, pues, la opinión falsa. Ahora bien, al definir la ciencia como opinión *verdadera,* de lo que hemos partido es de la existencia de la opinión falsa; con lo que hemos llegado a una contradicción formal: el estudio dialéctico de la hipótesis de Teeteto conduce a su autodestrucción [19]. Por consiguiente, la ciencia no es la opinión verdadera, ni ésta es la ciencia (lo cual, dicho sea de pasada, nos explica al mismo tiempo la posibilidad del error, de la opinión falsa). Por

lo demás, podríamos habernos dado cuenta de ello de una manera directa, muchísimo más rápida y sencilla: en efecto, la elocuencia persuasiva de los retóricos, sin *enseñar* nada a los que los escuchan, hace nacer todos los días en sus almas toda clase de opiniones; y llega a suceder, incluso, que en un proceso el juez, persuadido por sus discursos, se forme una opinión *verdadera* y pronuncie una sentencia *acertada* sobre hechos de los que, sin embargo, le sea imposible poseer ciencia alguna.

* * *

Pero entonces, ¿qué es la ciencia?

Parece necesario hacer un nuevo esfuerzo por definirla, y Teeteto se acuerda repentinamente de haber oído decir a alguien algo a tal respecto de lo que no conseguía hacer memoria, y que ahora se le viene a la cabeza: que «la opinión verdadera acompañada de razón (δόξα ἀληθής μετὰ λόγου) es la ciencia, y que desprovista de razón es extraña a la ciencia; de modo que las cosas de las que no hay razón no serían susceptibles de ciencia, y así precisamente las designaba».

Ese alguien a que alude Teeteto es, con toda probabilidad, Sócrates mismo: ¿no nos ha dicho éste, en el *Menón* y en otros lugares, que la opinión (δόξα) difiere de la ciencia por ser débil e inestable, y por no poder dar razón de sí misma, pero que fortificada y encadenada por el razonamiento se convierte en ciencia? De ahí que la mayoría de los críticos hayan estimado que la

fórmula empleada por Teeteto (la ciencia es la opinión verdadera acompañada de razón) repite una definición auténticamente platónica, pero correspondiente a una etapa anterior y superada del pensamiento de Platón: éste, pues, se recogería, corregiría y criticaría a sí mismo en el *Teeteto*.

Personalmente, no lo creo en absoluto. Por el contrario, creo que para Platón se trata, ya de rechazar una doctrina aparentemente análoga (y, muy probablemente, democrítea), ya de prevenir contra una posible mala inteligencia de la suya, que la confundiría con esta otra; pues la fórmula criticada por Platón no es idéntica a la que ponía en boca de Sócrates, de modo que el joven Teeteto se ha equivocado o ha comprendido mal. Y Sócrates piensa que la teoría a que éste hace alusión es idéntica a una con la que ha «soñado», teoría según la cual en la naturaleza todo estaría compuesto de ciertos elementos simples (στοιχεῖα), que constituirían algo así como letras, y, según ella, ¡los «compuestos», las «sílabas» y las «palabras», serían objeto del λόγος [20] y, por consiguiente, de ciencia! En cuanto a los elementos o letras, no cabe «decir» nada de ellos: sólo pueden ser aprehendidos por la sensación (αἰσθητά), e, inexpresables, son ἄλογα y quedan, por tanto, fuera del discurso, de la razón, «indecibles». Lo cual significa, en términos más modernos, que todo compuesto entraña necesariamente elementos no definibles («irracionales») y que en todo compuesto lo que es objeto de razón, y, por consiguiente, de ciencia, es su estruc-

tura o forma. (Las letras y las sílabas de una palabra no tienen sentido, en tanto que la palabra lo tiene.) Es una teoría bien plausible y bien moderna; pero es difícil de admitir —estima Sócrates— que los elementos en que quepa analizar un complejo inteligible se encuentren, por su parte, fuera del alcance de la razón [21]; y si, por el contrario, se quisiera negar que la «sílaba» esté compuesta de letras y constituya con ellas una unidad formal simple, aquella misma sería un elemento, y, por tanto, ἄλογος; y, además, hay una objeción de hecho: ¿no se aprenden, acaso, las letras antes que las sílabas?; ¿y qué es el aprenderlas sino saber reconocerlas y distinguirlas unas de otras? [22].

Pero esto no importa mucho, por lo demás; veamos más bien, en general, «qué es lo que querrá decir ese λόγος (razón o discurso) que, añadido a la opinión recta, engendra la ciencia consumada». Ahora bien, λόγος significa, en primer lugar, discurso: luego añadir el discurso a la opinión recta no sería otra cosa que darle una expresión verbal; cosa que, según es evidente, no altera su naturaleza, ya que toda opinión puede expresarse de tal modo.

Añadir el λόγος a la opinión recta puede también significar el añadir al conocimiento global de una cosa (y, por tanto, vago) el conocimiento de su estructura y de los elementos que la compongan. Así, sabemos perfectamente lo que es un carro, pero no seríamos capaces de enumerar las cien piezas que, según Hesíodo, lo componen:

quien pudiese hacerlo tendría la ciencia, mientras que nosotros no tendríamos más que la opinión. Es una concepción interesante, piensa Sócrates: ese λόγος añade algo a la opinión corriente que se tenga de la cosa, sin duda alguna; pero ¿es esto ya ciencia? Nada de eso: pues para que hubiese ciencia sería necesario que quien conozca de tal modo todas las partes componentes del carro (o todas las letras de una palabra) pudiera reconocerlas incluso aunque formasen parte de otro conjunto cualquiera (o se encontrasen en otra palabra). Con lo que el saber enumerar en el orden que uno quiera los elementos componentes de un objeto no implica que se tenga verdaderamente ciencia de él [23]; dicho de otro modo, hay un λόγος que no transforma la opinión recta en *saber* [24].

Por fin, un tercero y último sentido de este término designa «la diferencia (διαφορά) que ... distingue a cada objeto de los demás». Pero la opinión recta está ya obligada a no contentarse con generalidades vagas y a distinguir el objeto sobre que verse de todos los demás: de otro modo, es decir, si no distinguiese a Teeteto de Teodoro ni de Sócrates, ¿cómo podría decir nada verdadero [25] sobre el primero? Entonces ¿qué quiere decir el añadir un λόγος?: ¿que se añade un juicio (opinión recta) relativo a la diferencia? Tal cosa sería enteramente ridícula. Ahora bien, si se dijese que lo que se quiere mentar no es la adjunción de una opinión a otra, sino la de la ciencia de la diferencia a la opinión verdadera, no

cabe duda de que ya no se caería en ridículo, pero, en cambio, se encontraría uno frente a una definición irremediablemente circular.

Estamos acabando el diálogo, y nos damos cuenta de que la conversación no nos ha entregado nada: Teeteto no tiene nada más que decir; ha despachado completamente y todo cuanto ha dado a luz no ha sido sino aire. Sócrates termina diciendo a Teeteto que si, purificado por la prueba que acaba de sufrir, tratase de concebir de nuevo, probablemente produciría algo mejor; por el momento es preciso que él (Sócrates) se marche: tiene que ir al Pórtico real, a responder a la acusación que Meleto ha presentado contra él.

* * *

La nueva conversación sobre la ciencia no tendrá lugar jamás, como sabemos demasiado bien: Sócrates no podrá dirigirla, y, por tanto, no sabremos nunca lo que es la ciencia... salvo que lo sepamos ya, salvo que podamos sacar una conclusión positiva del debate que se ha desarrollado ante nosotros —conclusión que Teeteto (que no ha comprendido la lección socrática y no se ha amoldado a sus órdenes) no ha podido o no ha sabido extraer.

¿De modo que Teeteto no ha comprendido la lección ni se ha amoldado a lo que le ordenaba Sócrates? Desde luego. También en lo que a eso respecta podemos comprender la razón: es demasiado joven (la filosofía no es asunto de jóve-

nes: el matemático es precoz, el filósofo no) y no tiene ninguna experiencia de la investigación filosófica; y también por ser demasiado modesto y no atreverse a hacer el esfuerzo de pensamiento personal que le pedía Sócrates [26]. Por lo cual no ha alumbrado nada en absoluto; sus gravideces eran falsas gravideces, y ninguno de los hijos que ha producido era suyo, quiero decir que ninguno era fruto de la propia reflexión: eran opiniones (falsas, por añadidura) que había recogido en lecturas, en conversaciones; y por ello, durante la discusión con Sócrates, las sacaba de la memoria, no de ese fondo del alma donde yace la verdadera ciencia, reminiscencia de la realidad percibida en otro tiempo —o, mejor, eternamente presente para ella.

Por lo demás, acaso no tenía la culpa. Todos, y siempre, empezamos por el error, por el olvido de nosotros mismos, y tenemos que destruirlo antes de poder volvernos hacia la realidad que nos enmascaraba; por tanto, era necesario purgar el alma del joven Teeteto, vaciarla de las opiniones de que estaba atestada y que la impedían que, volviéndose hacia sí misma, se apoderase de la verdad que ya poseía: la obstrucción y la ceguera del alma por las opiniones recibidas. Mas ¿no era esto precisamente lo que nos había sorprendido desde el comienzo del diálogo, cuando veíamos que Teeteto proporcionaba a Sócrates un ejemplo maravilloso de razonamiento verdaderamente científico y que, al mismo tiempo, era incapaz de responder a la pregunta (¿qué es la ciencia?) que

éste le proponía? Para dar una respuesta correcta no hubiera sido necesaria otra cosa que describirnos y exponernos con exactitud lo que acababa de hacer; ahora bien, no solamente no lo hace, sino que es incapaz de poner en práctica el pensamiento reflexivo, no ha aprendido el γνῶθι σεαυτόν[27], y hasta nos ofrece uno cuya falsedad salta a la vista: pues ¿hay algo más alejado de la «sensación» que el estudio de los números y, muy en particular, el de los números irracionales y sus relaciones mutuas?; ¿no se encuentra ahí la mejor refutación del sensacionismo? Nosotros, sí, lo vemos muy bien, pero a Teeteto ni se le ocurre (y Platón lleva la elegancia hasta el extremo de ni siquiera hacérselo observar por Sócrates): pues ha leído muchas veces, y ha oído decir a su maestro Teodoro (que, muy joven todavía, se ha apartado de las «cuestiones abstractas» para entregarse por completo a la geometría, y que por *amistad* [28] hacia Protágoras ha adoptado la epistemología de éste), que la ciencia es «sensación»; y lo dice a su vez. Lo mismo que dirá más tarde que es la opinión verdadera, o que es la opinión acompañada de razón.

Sin embargo, matemático como es, acostumbrado al rigor y a la precisión de la demostración matemática, hubiera debido darse cuenta inmediatamente —como nos ha sucedido a nosotros— de que la *ciencia* que ésta nos otorga (y que puede ser el *fundamento* de un juicio o de una «opinión») es algo enteramente distinto de una opinión —verdadera o falsa—, la cual puede ser fun-

dada o infundada, y de una convicción por la que pueda estar invadida el alma. La hermosa descripción de Sócrates en la que compara el pensamiento a un discurso, a un diálogo que el alma sostiene consigo misma, hubiera tenido que bastarle: ¿no es evidente que este discurso que el alma se dirige a sí misma, y por el que se convence de que adopte tal o cual opinión, puede ser lo mismo un discurso «persuasivo» (o hasta sofístico) que un razonamiento científico? Mas si se comprende tal cosa, si se comprende que la opinión no es ciencia y que, en consecuencia, la opinión verdadera no se distingue *en sí misma* en nada de la falsa, se comprenderá inmediatamente la posibilidad del error, la de tomar una por otra la opinión verdadera y la falsa. Además, ¿cómo cabría distinguir la opinión *verdadera* de la *falsa* sin saber previamente lo que es la verdad, es decir, sin poseer la ciencia? Por consiguiente, todo este estudio de la opinión presupone la ciencia, y no podría hacerse sino a partir de ella.

En cuanto al dilema —o brutal oposición— entre el saber y el no saber, ¿cómo Teeteto, acostumbrado como está a resolver problemas y a demostrar teoremas, esto es, a sacar las conclusiones que estén contenidas implícitamente en una serie de proposiciones, de datos o de hipótesis, no ha comprendido en el acto lo que semejante dilema, dentro del cual quiere el erístico encerrarnos, tiene de ficticio y de falso?; saber lo que no se sabe, no saber lo que se sabe: bien sabemos

nosotros, que asistimos al diálogo a lo largo del cual la mayéutica socrática extrae de Teeteto un saber que se ignora, y que, como Teeteto mismo, hemos leído u oído el *Menón,* que lejos de ser ésta algo imposible, es justamente la situación normal, real e incluso esencial del ser humano.

Saber lo que no se sabe, no saber lo que se sabe; saber, tener ciencia; ¿qué es todo esto? También en este caso es algo que sabemos sin saberlo. Teeteto no ha comprendido la lección, el sentido profundo de la crítica socrática de su tercera y última definición de ciencia; y, sin embargo, está muy claro que el debate nos había hecho preverlo, y desde hacía bastante tiempo: pues hacía largo tiempo que Sócrates nos había hecho observar que a todo lo largo de la indagación empleábamos los términos «ciencia» y «saber» como si los comprendiésemos; e incluso nos había dicho que era inevitable, y que al menos él, Sócrates, no podía obrar de otro modo. Por ello no nos ha asombrado en exceso ver a Teeteto llegar, al fin y a la postre, a una definición circular: ¿a qué otra cosa podía llegar, dado que desde el comienzo nos movíamos en círculo? Su única equivocación ha sido no darse cuenta de tal cosa, no percatarse de que no era posible salir de él y no comprender que la circularidad necesaria de toda definición de la ciencia nos revela el carácter preeminente de esta noción: definirla es igual de imposible que «definir» la del ser, o la del bien.

Pero, entonces, ¿cómo podríamos saber lo que

sea la ciencia? Exactamente de la misma forma que sabemos lo que es el ser. Por lo demás, Sócrates nos lo ha dicho *expressis verbis:* la ciencia no es otra cosa que la posesión de la verdad, y ésta no es sino la revelación del ser; tenemos la ciencia cuando estamos en la verdad, es decir, cuando nuestra alma, en contacto inmediato con la realidad (con el ser) la refleja y se la revela a sí misma. Este ser, esta realidad, no es —¿será necesario repetirlo?— el desordenado amontonamiento de objetos sensibles que el vulgo (y el sofista) llaman con tal nombre: el ser vulgar, móvil, inestable y pasajero no es el ser (o casi no lo es), es y no es al mismo tiempo, y por ello justamente no es ni puede ser objeto de ciencia, sino, todo lo más, de opinión. No, el ser a que nos referimos es el ser estable e inmutable de la esencia que nuestra alma contempló antaño, o, dicho más exactamente, aquel cuya idea posee, una visión de la que se acuerda —o, al menos, de que puede acordarse— ahora y así hacérsela presente, y de la que quedan huellas en el alma: las ideas «innatas».

La aprehensión del ser en su esencia, en su estructura y en sus relaciones (y es evidente que no se puede comprender lo que es sin efectuar realmente tal aprehensión), o, lo que es lo mismo, la revelación y expresión del ser por el discurso y en la verdad, es lo que para nosotros es la ciencia, la razón, el λόγος[1]; y en cuanto a las diligencias del alma que nos conducen a seme-

jante aprehensión, en ello está lo que llamamos el *razonamiento*.

Ahora bien, ¿no es ésta la meta que, dentro de su dominio, persigue el matemático Teeteto? Y ¿no es tal cosa lo que, en una medida mucho más general y de una forma mucho más profunda, nos enseña nuestro maestro Sócrates cuando, al romper y destruir la costra de error y opinión que envuelve al alma y la separa de sí misma, le abre —le vuelve a abrir— el camino de la verdad que conduce hacia el ser?

* * *

He aquí lo que sin duda se decían —o, por lo menos, podían decirse— Euclides y Terpsión cuando escuchaban la lectura del diálogo *Teeteto;* y eso es lo que deberían decirse los lectores de esta pasmosa obra —juntamente con otras muchas cosas que les dejamos que formulen por sí mismos.

Que relean (como, sin duda, no dejarán de hacer) los diálogos socráticos de Platón teniendo gran cuidado de ponerse siempre en el lugar del lector-auditor: encontrarán por sí mismos (al menos, así lo esperamos) las mismas respuestas que, en apariencia, Sócrates les deniega. Y verán, al mismo tiempo, desprenderse de ellas una doctrina muy firme, a la que se podría llamar doctrina de la diversidad de las aptitudes naturales, así como una concepción igualmente muy firme de la enseñanza (o la educación) filosófica —pues Sócrates representa y encarna la filosofía— como único

medio de diferenciar tales aptitudes y de desarrollar las que sean dignas de ello; como único medio también, pues, de seleccionar y formar la verdadera *élite* intelectual y moral (y, por consiguiente, política) de la ciudad.

Problema que tiene su actualidad e importancia. Pues por no haber sabido resolverlo es por lo que la Grecia antigua sucumbió bajo los golpes de los bárbaros macedónicos, y por lo que nuestras modernas ciudades han estado a punto de seguir el mismo destino.

Parte segunda:
La política

1. Política y filosofía

Que el problema político desempeña un papel de la máxima importancia en el pensamiento y la obra de Platón es algo que todo el mundo sabe (o que, al menos, debería saber). Por lo demás, no hay nada en ello que nos pueda sorprender, sino que, más bien, lo contrario sería lo chocante: ningún griego (y, sobre todo, ningún ateniense) podía desinteresarse de la vida política [1], aunque hubiese querido; y menos que nadie, sin duda alguna, el joven aristócrata Platón, el hijo de Aristón, destinado por su misma cuna a los cargos y al servicio de la ciudad.

Mas podríamos ir mucho más allá: podríamos decir que la obra entera de Platón está subtendida por unas preocupaciones políticas, y que los problemas que hemos estudiado hasta ahora (el del diálogo y el de la enseñanza filosófica, criterio y medio de formación de una *élite)* no son,

en el fondo, más que problemas políticos. Pues el problema político, el de la constitución y gobierno de la ciudad, ¿qué es sino el de sus *élites* dirigentes y el de su *ethos,* es decir, el de aquella «virtud política» (κτολιική ἀρετή) cuya importancia hemos advertido en el *Menón* y el *Protágoras?*

Ahora bien, si esto es así —y así es para Platón—, el problema filosófico y el político no son sino uno solo [2].

En realidad, no podría ser de otro modo para él, si es verdad que toda su vida *filosófica* estuvo determinada por un acontecimiento eminentemente *político:* la condena y la muerte de Sócrates, suceso que dirigió hacia el pensamiento unas energías que en otro caso se hubieran consumido, tal vez, en la acción.

El encuentro con Sócrates es lo que abrasó el alma de Platón y encendió en ella el fuego de la filosofía; la impresión producida por Sócrates y su inolvidable recuerdo son lo que, durante toda su vida, alimentaron la llama que aún hoy nos alumbra. Pero Sócrates, el único verdadero filósofo que el mundo ha conocido, Sócrates, el amigo de los dioses, el mejor y más sabio de los hombres, fue condenado a muerte por sus conciudadanos.

¿Fue ello efecto del azar?; ¿de una conjunción de circunstancias desdichadas?; ¿de una intriga política?; ¿o de una defensa poco hábil? Sin duda alguna, entraron todas estas cosas; pero Platón hubiera sido un filósofo bien deficiente si hubie-

se podido contentarse con semejantes explicaciones.

No, la condena de Sócrates era inevitable, y estaba llena de sentido: Sócrates *tenía que* morir justamente por ser un *filósofo*. Tenía que morir porque no había sitio para él (para el filósofo) en la ciudad.

Entonces, ¿qué se podía hacer, cómo había que vivir? ¿Tenía que huirse?; pero ¿adónde? Por doquiera es lo mismo. ¿Había que retirarse de la ciudad, en la que, inevitablemente, todo va de mal en peor, en la que la mentira, la vanidad y el relumbrón de las apariencias falsas dominan y oprimen a la justicia, a la verdad y al bien?; ¿tenía que convertirse él en un extranjero?; ¿o que refugiarse en la vida privada, en el estudio y en la contemplación? Esta es una posible solución del problema; e incluso es la clásica, la que adoptarán —desde luego, bajo formas diversas— los epicúreos y los estoicos, la que adoptará Aristóteles. Platón mismo, en un pasaje célebre del *Teeteto,* nos traza la imagen de los filósofos, que ignoran «cuál es el camino que conduce a la plaza pública, en qué lugar se encuentran el tribunal y la sala del consejo, así como las demás salas de deliberación común de la ciudad. Ni presencian ni prestan oídos a los debates ni la redacción de leyes y decretos. Ni en sueños se les ocurre tomar parte en las intrigas de las hetairas al asalto de las magistraturas, ni en las reuniones, festines ni fiestas amenizadas por tocadoras de flauta. Del bien o el mal acontecidos en la ciudad,

de la tara que a ésta hayan transmitido sus antepasados, hombres o mujeres [3], no tiene él la menor sospecha, no más que ... del número de toneles que podrían cubrir la mar. Y ni siquiera sabe que ignora todo esto: pues si se abstiene no es por vanagloria, sino que, en realidad, sólo su cuerpo se encuentra y reside en la ciudad: su pensamiento, que mira todas esas cosas como mezquindades y nonadas, a las que desdeña, vuela por doquier —como dice Píndaro— mensurando ora 'los abismos de la tierra' ora sus planicies, siguiendo los astros 'por sobre los cielos' y escrutando toda la naturaleza de cada uno y conjunto de los seres, sin rebajarse en ellos jamás a nada inmediato» [4].

* * *

Como acabamos de decir, una solución posible es el filósofo extraño a la ciudad, a toda ciudad terrestre, ciudadano del reino del espíritu, ciudadano del cosmos. Y puede ser que, incluso, sea la única solución posible si se admite, con Herodoto, que la ciudad humana es mala e injusta *por esencia,* y que todas las formas bajo las que se nos presenta (monarquía, aristocracia y democracia) no cobijan más que una sola y la misma realidad: la del poder despótico. Mas, en todo caso, no es una solución perfecta; pues la vida humana plena y completa es (según la profunda convicción platónica) imposible fuera de la ciudad: un dios puede aislarse impunemente, y un

animal también, pero no un hombre, ni siquiera si es un filósofo [5].

¿No tenemos aquí, por lo demás, la lección de Sócrates, que no ha querido jamás separarse de la ciudad (de la suya), infringir sus leyes —ni siquiera la inicua ley que le había condenado— ni huir para sustraerse al castigo?

Pero, repitámoslo: ¿qué cabe hacer si no se puede ni vivir en la ciudad ni separarse de ella? No hay más que un solo medio de salir del dilema: es preciso reformar la ciudad. Y ello será un bien tanto para ella misma como para el filósofo: pues la ciudad que condena a un Sócrates es mala e injusta; lo condena porque, al ser injusta, no puede soportar en su seno al justo, y porque, siendo ignara, no puede sufrir entre sus muros a un hombre que posee el saber y que le hace ver su propia ignorancia y su iniquidad.

Mas ¿quién puede reformar la ciudad injusta e ignara —que es aquello por ser esto— sino el que *sabe*, o, dicho con otras palabras, el filósofo? Con todo, no basta el saber (como demuestra el ejemplo de Sócrates): además es preciso el poder.

Así, pues, la solución del problema planteado por la muerte de Sócrates es muy sencilla, por más que, según el mismo Platón, sea bastante paradójica: el filósofo no tiene sitio en la ciudad, salvo como jefe de ella. O bien, según dirá Platón mismo: para que sea posible la vida humana, una vida digna de ser vivida, es menester que los filósofos se conviertan en reyes, o —cosa que viene a ser lo mismo— los reyes, en filósofos.

El poder para los reyes-filósofos. Después de todo, ¿tan paradójica y extraña es esta idea de Platón? Por el contrario, ¿no es bastante natural (o, al menos, bastante razonable) confiar el poder a quien sabe distinguir entre el bien y el mal, la verdad y el error, lo real y la apariencia falsa, a quien sabe si es bueno o no construir arsenales y botar navíos, mejor que a quien lo ignore, al filósofo antes que al estratego, al banquero o al demagogo? ¿Acaso no es razonable dejarle también —cosa tan importante— que dirija la educación de la juventud, la selección y formación de la *élite,* la elección y adiestramiento de los futuros dirigentes de la ciudad, en vez de permitir que todo ello suceda a la ventura, sin plan, sin método, sin principios? ¿Es que el saber tiene menos derecho a ejercer influencia en la dirección de los asuntos que la valentía, la riqueza o el talento oratorio, o incluso, simplemente, que la cuna y la tradición? En el fondo, lo paradójico no es la concepción platónica, sino el hecho de que nos parezca ser tal.

La idea de que el filósofo debe ser el jefe o rey de la ciudad forma la base de *La república* (y es también allí donde este término aparece por primera vez). Pero es evidente que tal concepción forma parte integrante del pensamiento platónico desde hace mucho tiempo, acaso desde la muerte de Sócrates: pues ¿quién es realmente ese verdadero hombre de estado, posesor de la ciencia política y capaz, por consiguiente, de enseñarla y así transmitirla a sus sucesores, cuya figura

nos hace entrever el *Menón,* si no es un rey-filósofo, o bien el político de que nos habla el diálogo que lleva este título?; y ¿qué es esa ciencia «real» si no es la del bien y del mal, la de lo justo y lo injusto, es decir, la filosofía?

Por tanto, ya en el *Menón,* y, sobre todo, en el *Gorgias* (al responder a un ataque de Calicles que reducía la filosofía a un elemento cultural y conminaba al filósofo a que se abstuviese de toda acción política, de la que sería fundamentalmente incapaz), Platón pronuncia una condenación radical de todos los estadistas atenienses y los opone a Sócrates, único «político» digno de este nombre.

En efecto, se alaba a Pericles por haber llevado a la cima el poder de Atenas y por haber llenado de plata su tesoro y de galeras sus arsenales. Mas todo ello ¿para qué ha sido, para bien o para mal de la ciudad? ¿Ha dejado a Atenas más feliz y, sobre todo, mejor de lo que la había encontrado? Toda la cuestión está ahí, y la respuesta no da lugar a dudas.

* * *

Si es relativamente fácil advertir que es preciso reformar la ciudad, y hasta que el hacerlo incumbe al filósofo, es mucho más difícil —no cabe duda— realizar tal proyecto [6]. Es posible que en su juventud haya creído Platón que podía operar directamente, mediante una acción política directa e inmediata; por desgracia, ha tenido que bajar

el tono: el mal era demasiado profundo, la corrupción estaba demasiado avanzada; no se podía obrar sobre hombres ya hechos, ya pervertidos por una ciudad injusta, por la educación que habían recibido en ella [7]. Hubiera sido necesario empezar antes: la reforma de la ciudad (reforma política y moral, entiéndase bien, pues para Platón *la* moral no está separada de *la* política) supone e implica previamente una reforma de la educación; antes de reformar la ciudad es preciso empezar por formar sus futuros ciudadanos, y, principalmente, sus futuros dirigentes. Ahora bien, para poder hacerlo es menester que antes se demuestre (o se muestre) que la formación filosófica tiene más valor que todas las demás, y que al filósofo es a quien incumben el deber y el derecho de instruir a la juventud, de formar y educar a las *élites*.

Y a ello se aplican —junto a otras muchísimas cosas— los diálogos socráticos de Platón.

* * *

Leamos, por ejemplo, el *Eutifrón,* el *Laqués* o el *Cármides*. El primero nos presenta un sacerdote de una piedad ejemplar, una piedad tal, que no vacila en presentar una acusación capital contra su propio padre, culpable de haber dejado morir en el recinto del templo a un esclavo asesino a quien había depositado allí, tras haberlo detenido y cargado de cadenas; y por ello culpable de haber mancillado la sagrada morada del dios

al que sirve Eutifrón. Mas a la pregunta de Sócrates —en suma, perfectamente natural— de si el entregar a su padre, o incluso el mero acusarle, no será un acto de la mayor impiedad, Eutifrón no sabe qué responder; cosa que sucede porque, visiblemente (por lo menos para el lector, si no también para sí mismo), ignora por completo cuál sea la naturaleza —o, mejor, la esencia— de la piedad. La piedad, repite, es lo que agrada a los dioses; pero ¿qué es lo que les agrada?; y, en caso de un conflicto de deberes, ¿qué se ha de elegir? Eutifrón no sabe nada de todo esto: jamás se ha planteado tal problema; v la pregunta de Sócrates, la de si la obra pía agrada a los dioses por ser pía o si, por el contrario, es pía porque agrada a los dioses, le deja perplejo [8]. A decir verdad, *apenas la comprende: ser piadoso es* hacer lo que piden los dioses; ante todo, es *ofrecer los sacrificios y cumplir los ritos que exige la religión.*

Está bien claro que el piadoso Eutifrón no tiene, literalmente, ni la menor idea de la piedad; o, si se prefiere, que su concepción de ella está perfecta y absolutamente vacía, carece de todo contenido positivo. Y esto sucede por la sencilla y grave razón de que comparte con el vulgo la inconsistente idea que éste se hace de los dioses: Eutifrón es un adepto de la tradición, es un crédulo y un beato, cree en los mitos, en todo lo que nos cuentan los poetas, y ve la religión desde el aspecto del *do ut des.*

Y el lector comprende: Eutifrón ignora todo

de la verdadera religión porque ignora —cosa que sabe y que enseña Sócrates— que Dios es el bien, la justicia y la verdad.

* * *

El *Laqués* nos presenta a los dos célebres estrategos atenienses Laqués y Nicias, y nos expone sus opiniones sobre la candente cuestión de la educación que se debe dar a los niños [9]. Es bastante natural que veamos a unos generales preferir la carrera de las armas a todas las demás, y que, en consecuencia, prediquen antes que nada la educación guerrera; es también muy natural que sean hostiles a la educación moderna, a toda innovación (incluso a todas aquellas innovaciones militares con que les machacaban los oídos). Su ideal es, naturalmente, puramente tradicional: la instrucción militar de los buenos tiempos, que formaba «buenos» hoplitas capaces de batirse valerosamente y de hacer frente al enemigo. Por desgracia, estos generales no saben en qué consiste la «bondad» del soldado, como tampoco en qué consiste su valor: no han pensado jamás en ello. No comprenden (por más que Sócrates se lo explique por lo largo) que la valentía (ἀνδρεία) es una cualidad moral, y que supone, para ser consciente, un conocimiento: a saber, el del *verdadero* peligro, de lo que se *debe* temer por encima de todo; es decir, el conocimiento de una escala de valores, el de un bien superior a la vida, el del bien por el cual se acepta morir. No ven

(cosa que ve el lector) que el verdadero valor, que es cosa distinta de la simple temeridad física, implica el conocimiento del bien en sí, y, por tanto, implica la filosofía; y el lector-auditor añade, sin duda, en su fuero interno: qué lástima que unos generales tan honrados y valientes sean tan estúpidos; qué pena que no sean filósofos. Con un poco de filosofía, Nicias (el más inteligente de los dos) probablemente no hubiese conducido al desastre la expedición de Sicilia.

* * *

El *Cármides,* por fin, nos presenta al joven tío de Platón, encantador adolescente, dotado de todas las gracias espirituales y corporales, discreto, modesto y perfectamente bien educado. Cármides es una persona selectísima: representa el *summum* de lo que cabe esperar de la educación ateniense; no le falta nada, esto es, nada salvo una cosa: la formación filosófica. Ahora bien, se trata de una laguna de importancia decisiva.

Cármides es discreto y virtuoso, pero ignora lo que es la discreción y lo que es la virtud. Y el lector, que ha leído el *Menón* y sabe cuál es la carrera ulterior de Cármides, se dice que ésa es la explicación: una virtud puramente habitual, inconsciente, no robustecida por el pensamiento y el saber. Qué desgracia que Sócrates no haya informado una naturaleza tan hermosa, tan abundantemente dotada: qué persona de bien y qué estadista hubiera podido hacer con ella.

* * *

El problema de la educación era un problema candente en tiempo de Platón. Era evidente que la vieja educación tradicional, sencillísima y muy tosca (leer y escribir, gimnasia y música), que culminaba con la lectura de los poetas y se terminaba por la efebía y el servicio militar, había periclitado: correspondía bien a las necesidades de Atenas la pequeña comunidad semi-agrícola que se agarraba a las colinas del Ática, pero ya no correspondía, en modo alguno, a las de una Atenas gran potencia marítima, centro de un imperio y financiera del mundo griego, de una Atenas cuyas flotas surcaban los mares hasta España y hasta Crimea. Pero la nueva educación, la que el sofista o el retórico ofrecían a la juventud ateniense, apenas valía más; o, con mayor exactitud (al menos desde el punto de vista de Platón), todavía valía menos. Pues si la primera formaba seres harto toscos, asaz incultos y bastos (los hidalgos rurales), producía, sin embargo, personas bastante honradas; en tanto que la segunda, la educación de los sofistas, con todo y proporcionar a sus adeptos una instrucción intelectualmente muy superior [10], formaba advenedizos brillantes e inmorales.

En efecto: la crítica sofística había quebrantado (e incluso pulverizado totalmente) las antiguas nociones tradicionales de la moralidad patriarcal, y lo había hecho sin poner nada en lugar suyo; o, lo que era aún peor, poniendo en el lugar del antiguo ideal del valor, el honor y la abnegación por la ciudad, el ideal del goce y del

poder; en resumen, el ideal de la tiranía que tan bien (mucho mejor que Nietzsche) formula el enigmático Calicles del *Gorgias* [11].

Calicles —*sit venia verbo*— suelta prenda: confiesa que los sofistas hablan de justicia y de virtud solamente porque «les da vergüenza», por acomodarse «al modo de ser» del vulgo y porque los hombres se indignarían si obrasen de otro modo. Pero, en realidad, se trata de un puro equívoco: el justo según la ley y la convención (νόμος) y el justo y bueno según la naturaleza (φύσις) no tienen nada en común, o, dicho más exactamente, se oponen de la forma más radical. Según la naturaleza, que es la única que sigue el sofista, lo que es justo y bueno es ser fuerte y victorioso en la lucha por la vida, esta lucha que es la ley de toda existencia; es —por emplear los términos que utiliza la multitud— cometer la injusticia, y no sufrirla, es ser el señor, dominar. ¡Sitio para los fuertes!, proclama Calicles: «Lo hermoso y lo justo según la naturaleza» es todo lo contrario de la sabiduría de que habla Sócrates; es «tener las pasiones lo más fuertes posible, y no reprimirlas, sino, por fuertes que sean, ... darles satisfacción con valor y sensatez y saciarlas de cuanto sea objeto de pasión» [12].

«Ahora bien, todo esto no es posible para la multitud: de ahí que censuren por vergüenza a tales hombres, ocultando así su propia impotencia; declaran que la intemperancia es deshonrosa ... por esclavizar a hombres mejor dotados por naturaleza y, como no pueden procurar a sus de-

seos una satisfacción completa, ensalzan la moderación y la justicia debido a su propia cobardía. Pues, evidentemente, en cuanto a quienes desde el comienzo se hallan ser hijos de rey o bastarse por naturaleza para procurarse algún mando, tiranía o poder supremo, ¿qué podría haber, verdaderamente, más vergonzoso y más funesto para estas personas que la moderación y la justicia, si teniendo disfrute de sus bienes sin que nadie lo estorbe se dieran a sí mismos por señor la ley del vulgo, sus hablillas y su censura? ¿Y cómo no serían desdichados merced a lo digno según la moderación y la justicia, al no poder dar más a sus amigos que a sus enemigos, y eso en la propia ciudad de la que fuesen amos?

»La verdad, Sócrates, que tú pretendes, que buscas, es ésta: la vida fácil; la intemperancia y el libertinaje producen, cuando se los fomenta, la virtud y la felicidad; y todo lo demás, todos esos acicalamientos y convenciones humanas contrarias a la naturaleza, no son más que charlatanerías y cosas de ningún valor».

No tenemos necesidad de insistir: es fácil comprender que la propaganda de esta ética «heroica» tuviera, en la Atenas de finales del siglo v, el mismo éxito que gozó en Europa al terminar el XIX —envanece tanto adoptar el puesto de ser superior, de «señor», de «héroe», de «hijo de rey».

Por decir la verdad, los sofistas no son los únicos responsables de esta decadencia de los antiguos valores (ni siquiera los principales): la guerra del

Peloponeso, que había despoblado y arruinado Grecia (guerra que enfrentó el poderío marítimo de la democracia ateniense con la potencia militar de la oligarquía espartana, guerra ideológica y social tanto como nacional) había desempeñado un papel funesto en este asunto. Diezmada por la guerra, quebrantada por las revoluciones que la acompañaron y siguieron, Grecia estaba madura para las tiranías.

Es evidente que Platón prefiere al inmoralismo de su tiempo la moral tradicional y aristocrática del pasado, esta moral de la piedad, del valor y de la abnegación por la ciudad de que hemos hablado más arriba. Pero no nos confundamos, no imaginemos (como se ha hecho a veces) que Platón es un reaccionario impenitente: nadie ha insistido más que él en el hecho de que la salvación no estaba ni podía estar en una vuelta atrás; nadie ha condenado más enérgicamente que él la educación tradicional, ni, en resumen, nadie ha dado más razón que él al sofista.

Pues si la educación sofística no valía nada, si era funesta porque proponía a la juventud un ideal de vida falso, la educación antigua tampoco valía gran cosa, justamente por no poder defender su ideal y porque los valores que encarnaba e inculcaba a su pesar no eran conscientes ni estaban «robustecidos por el razonamiento». Y ello porque su ideal (el de un Anito, por ejemplo), era asimismo falso o, al menos, impuro: en el fondo, el vulgo, lo mismo que el defensor de los buenos tiempos pasados [13], estaba de acuerdo con el so-

fista; únicamente que se detenía a medio camino. Tal era, precisamente, la razón por la que las concepciones tradicionales no habían resistido la crítica negativa del sofista (y mucho menos todavía la crítica —ésta positiva— de Sócrates).

* * *

La crítica de la sofística (la *bête noire* de Platón) llena la mitad de su obra. Para él, el sofista es el hombre que enseña la técnica (y la moral) del éxito, del goce, de la afirmación de sí mismo, que niega las nociones, profundamente solidarias entre sí, de la verdad y del bien objetivos. La enseñanza sofística forma al orador público, ese remedo del verdadero estadista: es decir, el hombre capaz de arrastrar a la multitud con argumentos no fundados sobre un saber (pues ¿cómo podría hacerlo si no sabe nada, se burla del saber e impugna su existencia?), sino sobre la verosimilitud y la pasión; el orador público (el político) es el hombre de la ilusión que se opone a la realidad, y de la mentira opuesta a la verdad.

El sofista es el remedo del verdadero filósofo, como el tirano lo es del verdadero jefe de Estado. Aún más: la tiranía y la sofística son tan solidarias como, por su parte, lo son la filosofía y el reino de la justicia en la ciudad.

A mi entender, no se comprenderá nada de la actitud política de Platón si no se le ve cómo atisba en el horizonte, por entre las sombras del ma-

ñana, el repulsivo espectro de la tiranía. E, indudablemente, ni siquiera se comprenderá bien su actitud *filosófica* si no se tiene en cuenta el hecho de que, para él, la tiranía y la sofística son solidarias, y es el sofista quien prepara las vías del tirano [14].

Ahora bien, de toda la obra platónica, en ningún lugar (ni siquiera en el *Gorgias)* se afirma esta solidaridad con tanto vigor como en *La república,* en el discurso del sofista Trasímaco [15], quien planteará con toda la claridad deseable la esencial oposición entre el socratismo y la sofística. Trasímaco, que ha asistido al debate introductorio de Sócrates con Céfalo (rico extranjero establecido en Atenas) y con su hijo Polemarco sobre el sentido y el valor de la justicia [16], está harto (y hace ya mucho tiempo) de esta discusión académica, en la que los dos interlocutores no luchan sino con armas embotonadas y se hacen cortésmente concesiones mutuas [17]. A Trasímaco esto le parece poca seriedad, e incluso poca honradez, pues sabe muy bien adónde quiere ir a parar Sócrates: a la identificación final de la justicia, como de toda virtud, con la «bondad», es decir, con la sabiduría y la salud del alma. Pero, todavía más que su método de análisis dialéctico, detesta sus ideas, su intelectualismo y su moralismo, que le parecen pueriles. La justicia y la virtud son palabras, y nada más que palabras engañosas: en la vida real hay los fuertes y los débiles, los señores y los esclavos, los que dominan y los dominados; tal es la verdad, y el resto son chácharas; por lo

cual se propone cerrar el insípido debate dando una definición de la justicia completamente distinta de todas las que Sócrates haya propuesto nunca.

¿Cuál es, entonces, esta definición que con tanto estrépito nos anuncia Trasímaco? Es muy sencilla: la justicia, nos dice, es lo conveniente para el más fuerte.

* * *

Como puede verse, la postura de Trasímaco es muy cercana a la de Calicles (aun sin ser idéntica a ella), e implica una doctrina sobre la moral, la sociedad y el Estado que, por más que tenga más de veinte siglos, ha hecho cierto ruido el siglo pasado (y, de hecho, en el nuestro). La doctrina que nos propone este sofista consiste en admitir que el Estado no es otra cosa que la opresión organizada (organizada, entendámonos, en beneficio del opresor, y mantenida por la violencia que él ejerce), y que la ley y, por consiguiente, la justicia y la moral no son otra cosa que expresiones convencionales de las relaciones reales de dominio y de servidumbre dentro de la ciudad.

«¿No sabes tú —dice Trasímaco a Sócrates— que de las ciudades las unas son tiránicas, las otras democráticas y las otras aristocráticas?»; diferencias de estructura que podrían parecer esenciales pero que no lo son en modo alguno, ya que todas ocultan una y la misma situación fundamental, el hecho de que «en cada ciudad el elemento más fuerte es el Gobierno. Ahora bien, cada Gobier-

no establece las leyes para su propia conveniencia: la democracia, leyes democráticas, la tiranía, tiránicas, y las demás del mismo modo; y con su establecimiento declaran justo para los gobernados lo que a ellos les conviene, y castigan al transgresor como violador de la ley y culpable de injusticia. He aquí, querido amigo, lo que afirmo: que en todas las ciudades lo justo es una sola cosa, lo conveniente para el Gobierno constituido; mas éste es el poderoso, de modo que, para todo el que discurra bien, lo justo es en todas partes lo mismo: lo conveniente para el más fuerte». De aquí se sigue evidentísimamente que la injusticia (tomando este término en su acepción común) es muy preferible a la justicia, y que la tiranía es el ideal supremo de la vida [18].

Pues si ésta no es más que una lucha, está claro que el hombre «justo» (al que habría que llamar, mejor, pusilánime) se encontrará siempre abajo. Y si la violencia organizada es lo que constituye la esencia del Estado, y éste no es otra cosa que un sistema de opresión y de explotación de los débiles por los fuertes, está perfectamente claro que la tiranía, la forma extrema de la «injusticia», es lo que realiza mejor la perfección del Estado y la felicidad del hombre —al menos del que llega a ser tirano.

La hipocresía social, el resentimiento y el miedo de los débiles, de la masa, se ponen de acuerdo, naturalmente, para condenar la violencia del fuerte, a la que llaman precisamente «injusticia»; pero, en el fondo, todo el mundo sabe que la «in-

justicia» es más ventajosa que la «justicia» y todos, en consecuencia, serían «injustos» si no los detuviese el miedo del castigo. Cosa que es absolutamente evidente «si uno se pone en la injusticia más perfecta, que es la que hace máximamente feliz al injusto y máximamente desdichados a los que la padecen y no quieren cometerla: ésta es la tiranía que se apodera de lo ajeno, por fraude o por violencia, sea sagrado o profano, privado o público, y no a pizcas, sino todo de una vez. Quienquiera que viole cada una de estas cosas en particular, si se le descubre, es castigado y cubierto de los peores oprobios: pues, en efecto, se trata de sacrílegos, traficantes de esclavos, horadadores de muros, estafadores y ladrones a los que cometen cada una de estas injusticias parciales. Pero cuando alguno, además de la fortuna de sus conciudadanos, se apodera de ellos mismos y los esclaviza, en lugar de recibir esos vergonzosos nombres es llamado feliz y dichoso no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que se enteran de que ha cometido la injusticia más completa; porque los que censuran la injusticia no temen cometerla, sino que temen padecerla. Así, Sócrates, la injusticia, llevada a un grado suficiente, es algo más fuerte, más libre y más enseñoreador que la justicia; y, como dije al principio, lo justo consiste en lo conveniente para el más fuerte, y lo injusto es provechoso y conveniente para uno mismo» [19]

* * *

La postura de Trasímaco, que promulga abierta y cínicamente la moral ultra-nietzscheana del egoísmo y del inmoralismo absoluto, es muy fuerte. Y en la formulación misma que da de ella Platón se percibe el atractivo que debía de ejercer sobre la ardiente alma de la juventud, sobre la de sus hermanos Adimanto y Glaucón, quienes, con Polemarco, asisten al debate.

Por lo demás, lo expresan ellos mismos: nadie cree en la justicia, nos dice en resumen Glaucón; nos expone, como doctrina corriente, la tesis sofística de la justicia como hipocresía social, y esboza una teoría (casi hobbesiana) de la sociedad humana como fundada en un contrato social.

En su estado de naturaleza, explica Glaucón, los hombres están animados por un deseo sin límites de goce: así, pues, por naturaleza se ven llevados a la búsqueda de su provecho y, por consiguiente, a cometer injusticias en perjuicio de los demás, pero no a sufrirlas ellos mismos. Mas pronto observan que es mucho más fácil que la padezcan que no que la ejerzan, y por ello establecen un convenio por el cual, y so pena de los más graves castigos, se sujetan a no cometer injusticias (para no tener que padecerlas). Pero la naturaleza humana no cambia ni se modifica lo más mínimo por semejante convenio: en el fondo de sí mismos, todos los hombres prefieren la injusticia a la justicia; y si no tuviesen miedo del castigo, si estuviesen seguros de poder ser injustos impunemente (si poseyesen, por ejemplo, el ani-

llo de Giges, que puede hacerlos invisibles), se conducirían como los peores facinerosos.

Nadie lo confiesa, desde luego, puesto que nadie quiere pasar por injusto a los ojos de los demás (es demasiado peligroso); y todo el mundo alaba hipócritamente la justicia, engañándose —o, al menos, tratando de engañarse— unos a otros y procurando así sacar partido de las ventajas que confiere la reputación de la justicia, mas sin renunciar por ello, sino todo lo contrario, a cometer injusticias siempre que se presente una ocasión. En resumen, nadie es justo voluntariamente [20], y todo «justo» no lo es sino en público, e injusto en privado.

Así suceden las cosas en el mundo, piensa Glaucón. Es el injusto que no lo es abiertamente, sino que hipócritamente *parece* justo, quien alcanza la felicidad y los honores; mientras que el justo, es decir, el hombre que lo es verdaderamente (sin parecerlo), está expuesto a todas las desdichas, es tratado como un criminal completo y, finalmente, condenado al suplicio [21]. Está claro, pues, que la persona razonable preferirá siempre la injusticia a la justicia.

Pero esto no es todo. Es preciso añadir —observa Adimanto— que, contra lo que parece creer Sócrates, nadie quiere la justicia por ella misma, y que nadie la considera como un bien: por el contrario, todo el mundo está de acuerdo en que, por más que sea elogiable e incluso provechosa aquí abajo (y, sin duda alguna, en el más allá), es dura y penosa; y así, se pretende incitar a los

niños —y a los hombres —a practicar la virtud y la justicia no haciéndoles ver que son cosas deseables en sí mismas, sino prometiendo a los justos y virtuosos toda clase de recompensas, y amenazando a los injustos con penas y castigos tanto en esta vida como en la otra. Es evidente que incluso las personas de bien no creen en el atractivo de la virtud y de la justicia: no cabe duda de que piensan que las promesas y las amenazas (esto es, la esperanza de un bien y el temor de un mal futuros) son los únicos medios que pueden hacer que los hombres acepten la justicia.

Esta no es la opinión del propio Adimanto, como tampoco la de Glaucón, pero es preciso rendirse a la evidencia: es la del sentido común, la de la gran mayoría de los hombres, si no la del total de ellos. Así, pues, si Sócrates quiere verdaderamente conseguir la victoria sobre la sofística y su portavoz Trasímaco, es necesario que haga patente que la justicia es buena y deseable en sí misma, y que, para hacerlo, nos diga lo que es.

* * *

Hay que definir la justicia y, por consiguiente, también la virtud, la valentía y el honor; asentar la escala de valores que debe determinar nuestra conducta, determinar —o, más bien, mostrar— la esencia del bien y del ser (pues todo ello se implica mutuamente). En definitiva, Adimanto nos invita a hacer filosofía, y yo doy mi palabra de que tiene razón: pues, como hemos visto ya

muchas veces, sólo de la filosofía, y por ella, puede venir la salvación.

Ahora bien, la filosofía es algo muy serio —e incluso, como veremos, peligroso—: implica trabajo, disciplina, esfuerzo, un esfuerzo continuo y constante, y supone naturalezas muy selectas, para las que es, a la vez, formación y prueba.

Hacer filosofía, buscar y formar naturalezas selectas, es algo largo y difícil; e incluso, como muy bien sabemos, aleatorio; pero tal es la vía que nos ha indicado Sócrates, la obra que nos ha legado al morir; y justamente para asumir (modificándola y completándola) [22] esta obra, para formar mediante una ardua y severa disciplina científica y filosófica la *élite* intelectual y moral que podrá un día reformar y salvar la ciudad, es por lo que Platón se decide a poner manos a la obra, a abrir una «escuela», la Academia, a la que se ha llamado con justicia la primera Universidad del mundo. Allí es donde Platón se propone formar su equipo y esperar el momento propicio en que podrá pasar a la acción.

Un día creerá que ha llegado la hora: un joven príncipe, Dión, sobrino y cuñado del señor de Siracusa, Dionisio I, da muestras de tener los dones precisos y una naturaleza excepcional. Si Dión está en el trono y se presta al experimento, ¿quién sabe? Acaso se podría realizar en Siracusa algo muy superior a lo que los pitagóricos han logrado en Tarento...

* * *

La aventura siracusana acaba mal; el atajo se muestra impracticable: en política no hay, como tampoco en la ciencia, un camino real. Pero Platón no se desanima: se volverá a tomar el camino más largo, se reformará el equipo, se estará dispuesto, y, con tiempo sobrado, se preparará, si no un plan de acción inmediata, por lo menos un modelo, un dechado de la ciudad perfecta, de la ciudad justa, morada del hombre justo. Así se guiará la futura acción: *nos* permitirá, ante todo, comprender y juzgar la ciudad real, la ciudad injusta en la que, hasta nueva orden, el filósofo se ve obligado a vivir y obrar.

Asimismo nos permitirá formular el ideal de hombre, del hombre justo y sano, al que debemos conformarnos en esta vida: pues, se realice o no sobre la tierra la ciudad perfecta, es indudable que «existe» ya en el cielo (el cielo de las ideas), y que el filósofo, desde ahora mismo, es ciudadano suyo.

2. La ciudad perfecta

El dechado de la ciudad perfecta se nos presenta en *La república*[1], sin duda alguna la obra más rica de Platón (y asimismo la más extensa); es una obra que contiene de todo: una moral, una política, una metafísica, un tratado de educación, una filosofía de la historia, un tratado de sociología[2].

Tanto en nuestras ediciones como en los manuscritos, *La república* (ΠΟΛΙΤΕΙΑ) lleva siempre un subtítulo: *De la justicia.* Y los críticos antiguos, los de la época imperial, los primeros editores de Platón, se preguntaron con toda seriedad: ¿cuál es el tema principal del libro?; ¿sobre qué versa ante todo: sobre la justicia o sobre la constitución de la ciudad?; ¿es moral o política?

En mi opinión, se trata de una pregunta absolutamente ociosa, y, aún peor, es un contrasentido. Pues semejante pregunta presupone en la conciencia de los críticos de la época imperial un divorcio entre la *moral* y la *política* (lo cual quiere decir, entre la política y la filosofía) que, justamente, Platón no quería a ningún precio. Esta

observación implica inmediatamente que el objeto de estudio no es el Estado como tal: pese a todo lo que haya dicho la crítica (en especial la crítica alemana), Platón está totalmente libre de la idolatría del Estado, plaga del pensamiento moderno —al menos, de cierto pensamiento—; lo que le preocupa no es el Estado, sino el hombre, no es la ciudad en cuanto tal, sino la ciudad justa, es decir, una en la que pueda vivir un hombre justo (un Sócrates) sin temor de que lo condenen a la proscripción o a la muerte. Platón va a construir ante nuestros ojos esta ciudad justa, y va a hacerlo adoptando un supuesto previo de una importancia fundamental: la repudiación radical de la filosofía social de la sofística; y a ella opone Sócrates una concepción que, a falta de término mejor, podría denominarse organicista [3].

En efecto, la ciudad no es un conjunto de individuos, sino que forma una unidad real, un organismo *espiritual,* y de ahí que entre su constitución, su estructura y la del hombre exista una analogía que hace de la primera un verdadero ἄνθρωπος en grande, y del segundo una auténtica πολιτεία en pequeño; de modo que, como esta analogía descansa en una dependencia mutua, es imposible estudiar al hombre sin estudiar, a la vez, la ciudad de la que forme parte. La estructura psicológica del individuo y la estructura social de la ciudad se corresponden de una manera perfecta, o, con términos modernos, la psicología social y la individual se implican mutuamente [4].

Pasemos, pues, al estudio de la ciudad: «observemos su nacimiento». ¿Qué quiere decir esto? ¿Vamos a hacer el intento, valiéndonos de la arqueología y la historia, de descubrir el origen real de las ciudades humanas? En modo alguno: Platón, como todo racionalista, no siente la menor estima ni por la historia ni por la ciencia histórica —que no es ciencia, sino mito—; y, por ello, los críticos —felizmente, cada vez menos numerosos— que, juntamente con Aristóteles, le reprochan que no tenga en cuenta la historia y que nos ofrezca una teoría inexacta del origen histórico de la ciudad humana (cosa en la que, sin disputa, tienen razón), se equivocan al no comprender ni la finalidad ni el método platónicos. Pues este método es constructivo, y está imitado en forma muy consciente de los métodos del análisis geométrico: por tanto, la génesis de la ciudad tal y como nos la presenta Platón es una génesis ideal y, por consiguiente, irreal: en suma, poco más o menos tan irreal como la génesis de una figura geométrica a partir de los elementos simples (abstractos) que la compongan. Esta génesis ideal no nos cuenta cómo han nacido ni el triángulo ni la esfera, y, sin duda alguna, nadie piensa que ésta haya sido engendrada real y efectivamente por la rotación de una circunferencia alrededor de su eje. Al explicarnos la génesis de sus figuras, el geómetra no nos cuenta su historia, sino que hace otra cosa (y, desde su punto de vista, hace mucho más): nos permite *compren-*

der su naturaleza, su esencia, su estructura. Exactamente lo mismo es lo que quiere hacer Platón: al hacer que se engendre ante nuestra vista la ciudad, al construirla a partir de elementos simples, abstractos (así, el hombre), quiere que podamos captar su naturaleza y descubrir el puesto y el papel de la justicia en el Estado.

Empecemos, pues. «Lo que engendra a la ciudad —dice Sócrates— es que cada uno de nosotros no es capaz de bastarse a sí mismo, sino que necesita muchas cosas.» Advirtámoslo bien: en la raíz de la ciudad se encuentra la necesidad y el hecho de la ayuda mutua: así, pues, el lazo social más primitivo y más profundo no es el *miedo,* según pretendía la hobbesiana teoría del contrato social que había esbozado Glaucón, sino la *solidaridad* [5].

En nuestra ciudad, en la que «al necesitar de muchas cosas, se reúnen en una misma residencia multitud de asociados y auxiliares», vamos a hacer que reine entre todos ellos, por el obvio bien de la comunidad, la división del trabajo: los miembros de la ciudad no se dedicarán todos a lo mismo, cosa que sería estúpida y nada conveniente, sino que, por el contrario, se especializarán en ciertas actividades y ocupaciones; unos serán agricultores, otros pastores o artesanos, y algunos se ocuparán del comercio (primeramente intercambios entre los miembros de la pequeña ciudad, luego intercambios con el mundo exterior; por consiguiente, habrá marineros, pilotos, constructores de barcos, etc.).

Ya está fundada nuestra pequeña ciudad, ya puede vivir. En ella todo el mundo tiene algo que hacer (pues éste es el gran principio de la filosofía social de Platón: todo el mundo tiene que hacer algo, contribuir del modo que sea a la vida de la ciudad, y, además, no simplemente hacer cualquier cosa, sino su propio oficio, τὰ ἑαυτοῦ πρατπειν) y todos satisfacen el hambre; esto último no con exquisiteces, sin duda, mas para Platón tal cosa apenas tiene importancia: él no es un gastrónomo, y la salud de los cuerpos y de las almas le importa mucho más que los placeres del paladar.

Sin embargo, la pequeña ciudad fundada por Sócrates (que viene a ser una aldea situada en algún lugar griego, o en Tracia), la rousseauniana ciudad de los bárbaros virtuosos, no tiene la dicha de complacer a Glaucón. ¿Eso es una ciudad humana?, dice; más bien es una ciudad de cerdos.

El juicio de Glaucón es muy severo, y acaso le pinte mejor a él que no a nuestra ciudad, la cual, si bien es muy imperfecta, sin duda, no deja de ser en muchos aspectos superior a las ciudades reales: pues es una ciudad *sana,* exenta de los defectos que corrompen a las nuestras [6]. Pero Sócrates no se pone a defenderla; cosa que se comprende, ya que no es, en absoluto, ningún partidario de la «vuelta a la naturaleza», ni siquiera a «aquellos tiempos pasados»: nunca ha sido el ideal de Platón una ciudad de bárbaros sin vida espiritual.

Pasemos adelante. Agrandemos la ciudad, ha-

gámosla más rica; inmediatamente aparecerán el lujo, las artes y los vicios. Esta ciudad mayor ya no es capaz de bastarse a sí misma: ha de ampliar su territorio y, por consiguiente, tiene que hacer la guerra a sus vecinos, y, además, ha de defenderse de ellos [7]. A partir de este momento aparece una clase nueva, la de los guerreros: pues, fieles al principio de la división del trabajo social, principio justo en que «convinimos cuando dábamos forma a la ciudad, según el cual es imposible que uno solo ejerza bien muchos oficios», vamos a confiar la conducción de las guerras a un ejército de soldados profesionales [8]. Con las artes, el lujo, los vicios y la guerra la ciudad está ya completa.

Mucho cuidado, sin embargo: con los guerreros ha aparecido en nuestra ciudad un elemento enteramente nuevo, y de una importancia decisiva: pues el ejército es una fuerza, e incluso es *la fuerza,* el elemento poderoso de la ciudad. Por lo cual, según sea el guerrero (moralmente, entendámonos), o bien defenderá a la ciudad de sus enemigos o, sin esperar a que otros la ataquen y la destruyan, se apoderará de ella y la destruirá él mismo; dicho de otro modo, será, o el servidor y órgano, o el amo. En realidad, para cumplir bien su deber tiene que ser ambas cosas: defensor y protector de la ciudad y del ciudadano, tendrá que ser su *guardián* (φύλαξ).

El guardián constituye la armazón misma del Estado: es su alma, el que la defiende, y es también quien la administra. En la ciudad platónica

(por lo demás, como era normal en el Estado antiguo) no hay separación de poderes: tanto en la paz como en la guerra son siempre los mismos quienes mandan, quienes detentan el poder público[9]; tal era la situación de hecho, que para Platón constituía un requisito metódico: la unidad del Estado supone e implica la del poder y del mando.

Pero volvamos al guardián. Su papel en el Estado platónico es absolutamente central[10], hasta el punto de que, a lo largo de los diez libros de *La república,* solamente —o casi solamente— se ocupa del guardián. Platón parece pensar, en efecto, que, hablando en general, las personas son capaces de resolver por sí mismas sus asuntos menudos: sería inútil, y hasta ridículo, que se quisiera organizar, dirigir y reglamentar sus actividades privadas, domésticas, económicas, que se pretendiese enseñarles a ejercer su oficio. Basta vigilarlas, cuidar, justamente, de que lo ejerzan, de que se ocupen de sus propios asuntos y no se mezclen en los de los demás; y, asimismo, cuidar de que no se enriquezcan demasiado, pues las grandes riquezas rompen el equilibrio (y, por consiguiente, la unidad) de la ciudad que Platón pretende salvaguardar por encima de todo: las grandes riquezas entrañan un elemento de poder, por lo cual cesan de ser asunto puramente privado y se convierten en público.

Fuera de ello no hay que ocuparse de nada, o casi nada[11], de los simples ciudadanos, los cuales están confiados precisamente al cuidado de los

«guardianes». La cosa es enteramente distinta, sin embargo, en lo que se refiere a estos últimos, puesto que su función consiste justamente en ocuparse de los asuntos de los demás, y en dirigir y gobernar la ciudad. A éstos sí que es menester escogerlos con el mayor cuidado, y, además, es preciso, para que lleguen a ser capaces de cumplir su función, darles una educación enteramente especial: por decirlo en una palabra, es necesario enseñarles su oficio de guardianes [12].

* * *

Para formar a los «guardianes» tenemos que efectuar una elección muy severa: los escogeremos de entre la *élite* intelectual, moral y física de los adolescentes de la ciudad, y desdeñaremos la distinción entre los sexos; pues aunque, hablando en general, la mujer sea más débil que el hombre (tanto física como intelectualmente), esta diferencia, según Platón, no lo es de calidad ni de esencia, y no justifica que la excluyésemos de la vida pública, del servicio de la ciudad, para relegarla a los inferiores menesteres del gineceo. Y daremos a todos (y todas) una educación común, cuidadosamente estudiada.

Otra vez la educación, la formación de la juventud: sabemos perfectamente que ahí está la gran preocupación de Platón. El gran crimen de las ciudades actuales, el gran crimen de Atenas, es, a su entender, el de desdeñarla completamente; o, al menos, el de desinteresarse de ella y dejarla por entero en manos de particulares. En cam-

bio, el gran mérito de Esparta es el de dar a sus hijos una educación general y dirigida por el Estado, igual para todos, y el de hacer que la vigilen los magistrados máximos de la ciudad. Desde luego, la educación que se proporciona en Esparta está muy lejos de ser ideal (pese a todo lo que se ha dicho, Platón no tiene nada de «laconizante marcado a hierro», y el programa de instrucción secundaria y superior que formula [13], nada en común con la ruda y tosca crianza de los espartanos), pero su principio es bueno y justo: al Estado corresponde velar por la formación de sus futuros ciudadanos y, sobre todo, de los futuros guardianes (que son quienes tendrán que velar por él).

Para que la ciudad sea una, es necesario que la educación lo sea asimismo; y para que sea justa y virtuosa, es preciso que desde la más pequeña edad se inculquen a todos los niños los principios de la virtud y la justicia: no hay nada más peligroso que dejarlos abandonados, como se hace con excesiva frecuencia. Y Platón nos hace una violenta crítica de la educación ateniense, que (como bien sabemos) no solamente no les inculca la virtud, sino que incluso los pervierte enseñándoles la mentira, la falsía y la crueldad: pues desde la más tierna infancia se les cuentan fábulas ridículas sobre los dioses del Olimpo, y más tarde se les hace estudiar, y hasta aprender de memoria, las obras de los poetas, de Hesíodo y Homero, que les dan una indigna idea de la divinidad al presentarles unos dioses que se hacen la guerra, que mienten,

que hacen trampas, que se revuelcan en la voluptuosidad y la lujuria. ¡Buenos ejemplos para proponerlos a la juventud! ¿Cabe asombrarse si, después de saber la historia de Urano y de Cronos, la de Hera encadenada por su marido, etc., etc., faltan al respeto a sus padres, si, después de haber aprendido tantos ejemplos de injusticia, de truhanería y de favoritismo desvergonzado practicados por los dioses, hacen lo mismo cuando llegan a mayores? Y ¿cómo se puede esperar que sean valerosos y estén dispuestos a dar la vida por la ciudad si constantemente se les presentan imágenes en las que se pintan con los colores más sombríos la vida ulterior de las almas en el Hades, la mísera condición a que se encuentran reducidos los muertos, y si se les ponen como ejemplos los héroes más puros (así un Héctor) dominados y subyugados por el miedo a la muerte?

Así, pues, la primera base de una educación sana es una reforma religiosa: una concepción de Dios nueva y elevada. Y por ello vamos a proscribir, en la nueva ciudad que estamos construyendo, todos los libros y todas las fábulas que no digan que Dios es bueno, justo, «absolutamente simple y veraz en palabras, que no cambia y *que odia la mentira*». Mas esto no basta, ya que los poetas nos cuentan cosas indignas no solamente de los dioses, sino de los hombres, de los héroes; por consiguiente, vamos a expurgar tales textos, y así nuestros hijos no tendrán ante sí más que modelos de grandeza, de valor, de honor y de virtud [14].

Es evidente que toda la literatura griega quedará expulsada de la ciudad platónica, o, por lo menos, lo que quede no valdrá gran cosa: las ediciones *ad usum delphini,* que ya sabemos lo que son. Con todo, la influencia de la literatura en el alma del lector, especialmente en la tierna y plástica alma del niño y del adolescente, puede ser muy profunda, y es seguro que determinadas grandes obras literarias han ejercido una acción funesta [15]. En cualquier caso, para Platón la belleza de la forma literaria no repara un contenido inmoral de la obra poética, y, por lo demás, la república puede prescindir de los artistas, mientras que no se puede pasar sin ciudadanos virtuosos, y especialmente sin guardianes tales.

Asentada así la base de la educación (la fábula moral), será preciso ocuparse de la formación del cuerpo y el carácter del niño; formación, una y otra, que equivalen a la gimnasia y a la música.

El lector moderno se extrañará: gimnasia, bien está, pero ¿y la música?; ¿qué tiene que ver con todo este asunto? Posiblemente se diga el lector que el término griego (μουσική) no quiere decir música, sino que designa todo lo que se refiere a las musas, es decir, a las ciencias y las artes: poco más o menos lo que en otro tiempo se llamaba «buenas letras», o lo que hoy llamamos «cultura». Es una observación exacta: la «música» no es otra cosa que la «cultura general», y un «hombre musical», μουσικὸς ἀνρή , no es, en absoluto, un buen músico, sino una persona cultivada y letrada.

Sin embargo, en esta cultura general la instrucción estrictamente *musical* desempeña uno de los papeles más importantes: pues para Platón —y no sólo para él— la música *stricto sensu* es para la formación del alma el equivalente exacto de la gimnasia para la del cuerpo. La influencia de la música sobre el alma sólo es inferior en poder a la de la literatura; y precisamente por ello, porque domina —o debe dominar— el alma, que es infinitamente más importante que el cuerpo, es por lo que la música cumple o ha de cumplir en la educación de los jóvenes una función infinitamente mayor que la gimnasia. De ahí que Platón consagre un largo debate al problema de la educación musical, a la determinación de los modos musicales que vamos a admitir en el Estado: pues es claro que no admitiremos todos, que solamente la música sencilla, armoniosa y viril tendrá derecho de ciudadanía en ella, y que la demasiado violenta o la apasionada (los cantos nostálgicos y quejumbrosos) se proscribirán severamente.

Para nosotros es muy curiosa esta creencia en el papel formativo de la música. ¿Se debe al efecto de la analogía verbal que permite hablar de cuerpos y de almas «armoniosos», o se trata de algo distinto? Es posible, e incluso muy probable; pero tratar a fondo este problema nos llevaría demasiado lejos.

La música y la gimnasia no agotan, en modo alguno, el contenido de la instrucción —o, más exactamente, de la educación primaria— que vamos a impartir a los niños de la ciudad: han de

tener igualmente —e, incluso, sobre todo— una buena instrucción literaria [16] y una educación moral, religiosa y cívica; pues —¿habrá que repetirlo una vez más?— lo que estamos formando son los futuros ciudadanos. De modo que procuraremos inculcarles, por todos los medios y desde la más tierna infancia, sin desdeñar nada (ni los cuentos infantiles, ni los juegos, ni los mitos de los héroes y de los dioses), los principios de la moral y de la religión, el respeto de las leyes y, sobre todo, el amor de la ciudad y la devoción a ella [17].

Todo esto es la instrucción o educación común. Para la *élite*, los futuros guardianes, es preciso muchísimo más: por consiguiente, les daremos, además, una instrucción más a fondo, enseñándoles las «buenas letras» y las ciencias, dándoles una buena «instrucción secundaria», con el fin de que, cuando lleguen al término de sus estudios, lleguen a ser hombres y mujeres realmente cultivados, «musicales».

Pero no les obligaremos a aprender. Pues sabemos perfectamente que, frente a lo que ocurre con las artes mecánicas u oficios, la ciencia no puede enseñarse desde el exterior: no es materia de entrenamiento, de crianza; ni tampoco es asunto propio de todo el mundo: sólo las almas selectas, las almas poseídas del deseo de saber y de comprender son capaces de adquirir el saber científico [18].

Una vez terminada la instrucción secundaria comienza para los guardianes la instrucción militar,

y, luego, el servicio correspondiente, o, más exactamente, el servicio del Estado, que durará toda la vida. A los veinte años se escogerán los mejores mediante un nuevo examen y rigurosa selección; y de entre éstos se elegirán, finalmente, los verdaderos guardianes, los más altos magistrados, los jefes y «reyes» de la ciudad (los demás serán sus «ayudantes» — ἐπίκουροι —, soldados en tiempo de guerra, policías en la paz).

Será preciso dar a los elegidos —o, dicho con mayor precisión, será preciso que éstos se procuren a sí mismos— una iniciación científica infinitamente más cuidada y sólida, una instrucción superior muy a fondo, que dure diez años y que les permita adquirir un conocimiento real y profundo de la ciencia. Es menester que insistamos en que la finalidad de estos diez años de estudio y de investigación no es la de proporcionar a los futuros magistrados de la ciudad conocimientos útiles ni utilizables, sino la de convertirlos en sabios, en hombres de ciencia, y la de «saciar su alma de verdad» (según lo formulará Descartes dos mil años más tarde). Así, pues, lo que se persigue con el curso de los estudios no es una instrucción técnica, sino una formación intelectual y asimismo moral [19].

En realidad, la formación moral es tan importante para los futuros gobernantes como la intelectual, y no cabe dejarla de lado. Pero ya no es posible proseguirla inculcando preceptos morales: lo mismo que la formación intelectual superior se efectúa en y por el trabajo propio de la inteligen-

cia, que se propone —o que encuentra— problemas y trata de resolverlos, poniendo a prueba de esta forma su facultad de descubrirlos y de ver su solución, podemos ejercitar el sentido moral —el sentido del deber— de los jóvenes guardianes proponiéndoles problemas, es decir, toda clase de tentaciones, poniéndolos a prueba, y, merced a tales pruebas-tentaciones, podemos determinar si la educación moral y cívica que les hemos dado ha logrado informarles el alma, impregnársela, hacer cuerpo con ella.

De este modo, mediante una doble serie de pruebas y de ejercicios (pruebas intelectuales y morales), tras diez años de tentaciones vencidas y de problemas científicos resueltos, la *élite* de futuros gobernantes se preparará para afrontar, por fin, la prueba última y más temible, la de la filosofía. En efecto: a los treinta años comenzarán el estudio de la dialéctica. ¿A los treinta años? Así precisamente, pues, contra lo que piensan las gentes como Calicles y Céfalo, es cosa de la edad madura, en absoluto de la juventud. «Ahora —escribe Platón, y no hay por qué modificar en nada su texto— los que se dedican a tal estudio son adolescentes apenas salidos de la niñez, que lo hacen antes de poner casa v dedicarse a los negocios y se alejan apenas asomados a lo más difícil, y con ello pasan por filósofos consumados. En lo sucesivo les parece que hacen una gran cosa con acceder a ser oyentes de otros que se dediquen a ello, pues están convencidos de que es algo de interés muy secundario. Y al acercar-

se la vejez, todos, salvo muy pocos, se apagan mucho más completamente que el sol de Heráclito, pues no vuelven ya a encenderse». Ahora bien, es evidente que justo en el atardecer de la vida, cuando las pasiones violentas se debilitan, es cuando el alma es más capaz de contemplar la verdad (supuesto, sin embargo, que esté bien dotada y preparada): la sabiduría es patrimonio de la edad, *sapientia filia temporis.*

Además, la filosofía es cosa difícil. Platón no cesa de decirnos y repetirnos lo rara que es la vocación filosófica, lo escasas que son las almas que posean los dones necesarios (memoria, inteligencia, capacidad de trabajo, amor de la verdad, etc.) para entregarse a ella con fruto; repitámoslo una vez más: la filosofía no es accesible a todo el mundo, sino algo propio de una *élite* (doctrina que es constante en Platón). Ahora bien, incluso esta *élite,* nos dice, no puede acometer los estudios filosóficos ni practicar la dialéctica sin haber recibido previamente una sólida instrucción científica, sin haberse purificado de antemano el espíritu por el estudio y la práctica de las matemáticas, inculcándole el hábito de apartarse del mundo sensible y mudable y ver tras él el ser estable, accesible solamente para el pensamiento, de las ideas y los entes matemáticos: en filosofía no hay camino corto y fácil [20], y, por ello, enseñarla a los adolescentes no es solamente inútil, sino positivamente peligroso.

Todo el mundo sabe, escribe Platón (y, una vez más, no hay nada que cambiar en su texto),

que «los adolescentes, una vez que han gustado por primera vez de los argumentos, abusan de ellos como si fuesen un juego, los utilizan siempre para contradecir e, imitando a los que les confunden, refutan a otros y gozan como cachorros dando tirones y despedazando con argumentaciones a todos los que se les acerquen», convirtiendo así en un juego lo más serio del mundo, esto es, el debate crítico de las opiniones recibidas y la persecución dialéctica de la verdad De este modo, «una vez que han refutado a muchos y han sido refutados por otros muchos, dejan rápidamente de creer en cuanto creyeran primeramente» e, incapaces de reemplazar las creencias aniquiladas con verdaderos conocimientos, caen ineluctablemente en el relativismo, el escepticismo o la sofística [21]; y ésta es la causa, añade maliciosamente Platón, de que «luego queden desprestigiados ante los demás tanto ellos mismos cuanto la totalidad de la filosofía».

Esta, repitámoslo, es cosa peligrosa: exige valor, perseverancia y unas dotes excepcionales, de modo que la prueba por medio de ella es la prueba decisiva. Y la elección de los verdaderos jefes, de los reyes-filósofos de la ciudad platónica, se efectuará entre quienes salgan victoriosos de ella y, a costa de largos y pacientes esfuerzos, lleguen finalmente a la contemplación o conocimiento intuitivo del ser y del bien.

Eso, más tarde; pues por el momento volverán a las filas y, con el fin de adquirir experiencia de los hombres y las cosas, servirán a la ciu-

dad durante quince años en puestos subalternos, de «ayudantes» de los «reyes-filósofos» que formen el Consejo supremo. Habrán de pasar quince años, pues, de actividad práctica, de meditación, de pruebas, y, por fin, cuando hayan alcanzado la edad de cincuenta años, los mejores de todos ellos serán capaces, con un nuevo esfuerzo, de alcanzar la meta tan paciente y metódicamente perseguida: «Una vez llegados a cincuentenarios, a los que hayan sobrepasado todo y se hayan destacado de todo punto y en todo, tanto en las tareas prácticas como en las ciencias, habrá que conducirlos hasta el final y obligarles a que, abriendo el ojo de su alma, eleven la mirada hacia lo que da luz a todo; y cuando hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo para gobernar la ciudad, a los particulares y a sí mismos durante el resto de su vida, cada uno por turno; pues, aun consagrando a la filosofía la mayor parte del tiempo, cuando les llegue el turno soportarán las fatigas políticas y tomarán sucesivamente el mando por el bien de la ciudad, teniéndolo no tanto por honroso cuanto por ineludible; y tras formar incesantemente a otros como ellos que los reemplacen en la guarda de la ciudad, se irán a morar en las islas de los bienaventurados. La ciudad les dedicará monumentos y sacrificios públicos, como a démones si lo aprueba la pitonisa, y, si no, como a seres dichosos y divinos».

Vemos, por tanto, que en la ciudad platónica, en esta ciudad justa cuyo modelo así construimos

—o, mejor, cuyo dechado estamos trazando—, sólo el saber justifica el ejercicio del poder (lo justifica al mismo tiempo que obliga a él). Pues los sabios dirigentes (filósofos-reyes) de la ciudad, llegados por fin, tras toda una vida de trabajo y de esfuerzos, a la suprema recompensa, a la intuición del bien, preferirían con mucho gozar de la dicha de la contemplación a hundirse de nuevo en los asuntos públicos; pero saben que no tienen derecho a hacerlo: saben que deben a la ciudad (a ésta gracias a la cual han llegado a ser lo que son) el privarse de las puras alegrías de la contemplación y de la persecución desinteresada del saber, saben que se deben a este saber mismo, y que el prisionero escapado de la caverna en la que no veía sino sombras, y llegado a la clara luz del día, a la visión de la realidad, no ha de guardar para sí sólo sus descubrimientos, no puede dejar de retroceder, bajar de nuevo a la caverna y llevar a los demás prisioneros, menos favorecidos por la suerte, un destello de la luz que ha contemplado.

* * *

Los «guardianes» de la ciudad platónica (y ahora comprendemos mucho mejor que al principio por qué llevan este nombre: a ellos les está confiada la guarda de la ciudad), lo mismo los «guardianes» propiamente dichos [22] o reyes-filósofos que sus auxiliares militares y civiles, no son más que servidores suyos, destinados a defenderla y a la protección del bien público. No son otra

cosa [23] que esto, y ello es lo que explica el modo de vida que les asigna Platón.

Forman el ejército permanente de la ciudad, el ejército del orden y del bien. Razón por la cual viven, como todo ejército permanente, en estado de movilización perpetua, en viviendas especiales, acuartelados —por no ocultar nada— lejos de las mansiones de los demás ciudadanos.

No tienen —esto es, no pueden ni deben tener— otro interés que el de la ciudad en su conjunto, otra pasión que la del bien de ésta, ni otro amor que el de la ciudad. Y de ahí que no tengan familia, casa ni posesión privada alguna, y que, por temor de que, con todo, llegasen a corromperse (la funesta pasión de la posesión es poderosísima en el corazón humano) [24], no sólo les prohiba Platón que posean oro ni plata, sino incluso que lleguen a tocarlos. La ciudad los alimenta, los viste y arma; en cuanto a lo demás, todo lo tienen en común, hasta las mujeres (para los guardianes, así hombres como mujeres, no habrá matrimonio permanente) [25], hasta los hijos, que se criarán en casas cuna públicas y que no conocerán a sus padres, a sus madres ni a sus hermanos, con objeto de que el exclusivo afecto que cada uno de nosotros tiende a sentir por *su familia*, por los *suyos*, no perjudique la amistad y la camaradería que los una y no debilite el apego que deben a la ciudad [26].

En resumen, observa Adimanto, serán como mercenarios; cosa a que asiente Sócrates. Pero —continúa el joven— si llevan una vida como

la que acabamos de describir no serán felices (es evidente que la vida de los guardianes, desprovista de todo lujo y de toda ambición personal, carece de atractivo para los jóvenes que rodean a Sócrates). «Es posible —responde éste—; pero ello no tiene ninguna importancia: pues lo que hemos procurado al construir la ciudad no era la felicidad de los guardianes, sino la de aquélla en su totalidad» [27].

Los guardianes, en efecto, no dominan a la ciudad, sino que la sirven: la parte (incluso la parte más noble) permanece subordinada al todo [28].

Además, ¿es cierto que los guardianes no serán «felices»? Prolongando el razonamiento de Sócrates podría afirmarse, por el contrario, que lo serán de modo perfecto, ya que, por no tener sino un solo amor (el de la ciudad) y no ser hombres como nosotros, sino algo así como el deber cívico encarnado, el sentimiento del deber cumplido les satisfará perfectamente.

Mas acaso no sea preciso ir tan lejos; pues, ¿a qué renuncian los guardianes?: a la propiedad, las riquezas, el lujo, la ambición personal. Pero no se trata de una renuncia pura y simple, sino que renuncian en faovr del poder, del honor, del respeto y afecto de sus conciudadanos y de la amistad de sus iguales: no renuncian como a bienes que no pudieran buscar, sino, por el contrario, como a cosas de poco valor, indignas de ellos; renuncian, como en toda verdadera ascesis, afirmando la propia superioridad.

Ahí está la historia para demostrarnos que el

hombre es muy capaz de renunciar a mucho más por mucho menos [29]. De modo que, contra lo que pensaba Adimanto, se puede afirmar que los guardianes de la ciudad platónica serán perfectamente dichosos.

Así, pues, la objeción del joven carece de valor: no cabe duda de que la persona «normal» o «media» no aceptará nunca la ascética existencia de guardián, pero Platón no ha pensado jamás en imponérsela; los guardianes no están formados por seres humanos «medios», sino que, por el contrario, son una *élite,* cribada, educada y formada cuidadosamente. En cuanto a los demás, tanto mejor si la vida de los guardianes no ofrece atractivo para ellos: así sentirán por ellos respeto y no envidia [30].

Se presenta, sin embargo, una cuestión: ¿será posible que estos otros, las clases (mucho más numerosas) [31] de los mercaderes, los artesanos, los campesinos, etc., que constituyen el basamento económico de la ciudad, admitan el autocrático poder del orden de los guardianes? Pues, no lo olvidemos, es menester que se trate de un poder aceptado, y no impuesto [32].

Platón estima —y es posible que en este punto sea un poco demasiado optimista— que una buena educación, supuesto que sea verdaderamente *buena* (es decir, tal y como la hemos descrito), es capaz de inculcar a todos los miembros de la ciudad una noción correcta de la jerarquía natural y verdadera de los valores, el respeto de los mejores y, sobre todo, el respeto al saber.

Pues la jerarquía de la ciudad platónica está ordénada con arreglo a los grados del saber (cosa que ya hemos dicho antes, pero que acaso convenga repetir): los sabios magistrados-filósofos son aptos para gobernar la ciudad y dignos de ello (y, por consiguiente, se èncuentran en la obligación de hacerlo) justamente por poseer el saber, esto es, el verdadero y supremo saber intuitivo del bien y del ser (νόησις, νοῦς). Y su ciencia irradia de algún modo sobre toda la ciudad, le hace participar en su conjunto en el saber.

Los reyes filósofos representan la ciencia contemplativa. Los otros guardianes, ayudantes y auxiliares suyos, no llegan hasta ahí: su dominio propio lo constituye la razón, el pensamiento discursivo (διάνοια): el análisis y la síntesis. En cuanto a los simples ciudadanos, se contentan con la fe (πìστις) y con la opinión acertada (δόξα ἀληθής) que les inculcan los sabios [33].

Por consiguiente, unos poseerán la verdad en sí misma, y a otros, incapaces de percibirla y de recibirla en toda su pureza, se les impartirá en formas diversas, atenuada, debilitada, unida a la imaginación, reducida a la forma de símbolo y de mito [34]. Así, para promover la unidad de la ciudad, se inculcará a todos sus miembros la creencia en el mito de la autoctonía (es claro que, en opinión de Platón, puede hacerse creer cualquier cosa a los seres humanos con tal de que se lo repita durante el tiempo suficiente y que se empiece a hacerlo bastante pronto) [35]: se les hará

creer, pues, que todos ellos —o, al menos, sus antepasados— son hijos de la tierra misma de la patria (o matria, como dicen los cretenses), y que, por consiguiente, son todos hermanos; pero que en su constitución pueden haberse empleado materias distintas, metales distintos, a saber, oro, plata o bronce, de modo que la raza de este último es la masa del pueblo, la de plata es la clase de los guardianes auxiliares, y la raza de oro (la más rara y preciosa), la de los reyes-filósofos.

Estas tres razas o, con mayor exactitud, clases de la ciudad platónica no son, en modo alguno, castas. Platón, como todo el mundo, cree en la herencia [36], y, por tanto, que, normalmente, los hijos de los «guardianes» serán dignos de sucederles; pero sabe demasiado bien con qué frecuencia los descendientes de padres preclaros burlan las esperanzas puestas en ellos. Por ello, en la ciudad dirigida por los filósofos la herencia no crea derecho alguno, sino solamente una presunción favorable, y, de hecho, los guardianes no tardarán en descubrir (tal es su función) sujetos superiores entre los hijos de la raza de bronce, a los que rápidamente elevarán al rango de guardianes, y, por el contrario, naturalezas de bronce entre los descendientes de la *élite,* a las que enviarán a los campos o a los talleres.

* * *

A partir de este momento hemos acabado la ciudad: es tal y como debe ser, posee todas las virtudes que cabe poseer a una ciudad, es sabia,

valerosa, temperante y justa. Mas, en realidad, ¿en qué consiste su «justicia»?

Para contestar a esta importante pregunta nos es preciso, ante todo, determinar el «asiento» de las otras tres virtudes. Es evidente que el asiento de la sabiduría se encuentra en los sabios gobernantes, y que la hemos atribuido al conjunto de la ciudad por ellos. Es asimismo claro que el asiento del valor lo constituyen los corazones de los guardianes auxiliares; en cuanto a la templanza, no solamente abraza todo el cuerpo social, sino que cabe considerarla como la virtud propia de las clases productoras.

Pero ¿y la justicia? Parece que no queda sitio para ella; a menos, sin embargo, que, sin tener un asiento propio en ninguna de las clases o partes de la ciudad, no consista, precisamente, sino en el orden, la concordia, la jerarquía natural (y la división del trabajo que se funda en ella) que rige, organiza y une el todo, la ciudad entera.

La justicia ha encontrado realización en la ciudad en cierto modo sin percatarnos nosotros, sin que la hayamos introducido expresamente: se ha realizado en ella porque, sin que nos diéramos cuenta de la importancia de los pasos que íbamos a dar, hemos decidido construir la ciudad aplicando en forma rigurosa y sistemática el gran principio de la conveniencia suprema, esto es, hemos atribuido a cada cual el papel y la función que mejor le convenían (o, a la inversa, hemos destinado a cada ciudadano al papel y la función que mejor le iban) [37], y así hemos realizado, en for-

ma en cierto modo automática, el orden de la perfección y de la justicia en la estructura de nuestra ciudad, en la que, por ese propio hecho, reina una jerarquía justa, fundada en la naturaleza de las cosas mismas. Ahora bien, en el hombre sucede exactamente igual. El alma humana es, como sabemos perfectamente, una contrapartida o imagen exacta de la ciudad: también ella es tripartita; pues el νοῦς, la razón, corresponde en nosotros a la sabiduría que gobierna a la ciudad; el θυμός, la parte apasionada e irascible del alma, asiento de la cólera y del valor, del orgullo y de la violencia, corresponde a la clase de los guerreros, y, por fin, el deseo, los apetitos carnales, la avidez y la sed de posesión corresponden a la masa.

El reino de la justicia en el alma consiste, pues, en el orden jerárquico y la subordinación de sus partes entre sí, subordinación que asegura la armonía y la perfección del todo. En efecto: en el alma justa, es la razón, el νοῦς, lo que gobierna, decide y manda a la parte «irascible» y apasionada, y es ésta la que al ejecutar —por decirlo así— los mandatos de la razón doblega la parte desiderativa y apetitiva a sus decisiones.

No es otra cosa la justicia, y tal es la causa por la que es también la salud del alma (no solamente en el sentido figurado en que hablamos de salud moral, sino también en el sentido más estricto y literal)[38]. E, inversamente, la injusticia que consiste en el desorden y la perversión de la jerarquía natural es la enfermedad del alma.

La teoría platónica de la tripartición del alma es a la vez trivial y curiosa: lo primero porque reproduce la concepción popular de la división y localización de la potencia del alma (cabeza, corazón y vientre), y curiosa por su insistencia en la importancia primordial y el papel esencial que desempeña en el compuesto humano el elemento pasional, irascible (el «corazón»). El ideal de Platón no es la apatía: un alma sin pasión y sin cólera, sin fuego ni llama (el alma de un sabio estoico) sería, para él, incompleta, imperfecta: un alma impotente [39]. Sería, por lo demás, la de una persona sin valentía, y un hombre de esta índole no puede llegar a ser un «filósofo»; ni siquiera a ser un jefe [40].

Por esta razón es por la que los «guardianes» platónicos empiezan por ser soldados, y siguen siéndolo toda la vida.

* * *

Tenemos extendida ante nosotros la ciudad perfecta (o, al menos, su planta). Pero, en el fondo, ¿qué es?

¿Es algo que pueda ser realizado en este mundo o, por el contrario, un sueño, castillos en el aire, una pura y simple utopía? Pregunta a la que es bastante difícil responder. Es palmario que la ciudad justa no existe ni ha existido jamás en este mundo, y en este sentido es una utopía, o, dicho más exactamente, una *atopía* (ya que no existe, como idea que es, más que en el τόπος

ἀτόπος, el lugar inteligible en que «existen» las ideas). ¿Es imposible? En cierto sentido, indudablemente, ya que las ideas no pueden realizarse nunca en el mundo tal y como son (en el mundo llamado «real» no hay círculos, ni triángulos, ni líneas rectas), y que lo único que en él se encuentran son imágenes, participaciones o aproximaciones suyas.

Cabría preguntarse, sin embargo, si esto basta, y si la realización de la ciudad perfecta no sería pura y simplemente contradictoria. Es evidente que Platón no lo piensa así. La ciudad que hemos construido no es contradictoria en sí misma, ni tampoco incompatible con la naturaleza humana [41]; de modo que su existencia, su realización, por más que sea extremadamente difícil y, por tanto, enormemente *improbable*, tiene que considerarse teóricamente posible. No cabe duda de que la ciudad perfecta podrá llegar a la realización, y lo será «cuando haya a la cabeza de la ciudad uno o varios verdaderos filósofos que desprecien las honras de ahora, considerándolas indignas de un hombre libre y carentes de valor, que, por el contrario, tengan en la mayor estima lo recto y las honras que a ello siguen, y que, considerando la justicia la cosa más grande y necesaria, se pongan a su servicio y la fomenten al organizar su propia ciudad».

No cabe duda de que es poco probable que los filósofos lleguen nunca a ser jefes de Estado (pues ¿cómo llegarían a serlo?); pero, en principio, en el infinito curso de los tiempos toda

posibilidad puede realizarse: no es *imposible* que un día nazca un filósofo bajo la púrpura real, ni tampoco es *imposible* que haya a la vez algunos otros que le puedan servir de ministros y consejeros. Es cierto que, cuando se cae en la cuenta del programa que habrían de proponerse si quisieran fundar la ciudad perfecta, se empiezan a sentir dudas acerca del valor práctico de la posibilidad teórica que acabamos de señalar: pues, como primera medida, los gobernantes-filósofos de la ciudad no filosófica «enviarán al campo a todos los mayores de diez años de la ciudad y se harán cargo de sus hijos para sustraerlos a las costumbres actuales, que también siguen sus padres, y los educarán de acuerdo con sus propias costumbres y leyes ... ¿No será éste el medio más rápido y fácil de establecer la constitución que hemos expuesto en un Estado que, siendo feliz, colmará de bienes a la nación en que haya nacido?».

Nada hay más fácil, desde luego —a menos que Sócrates se esté burlando con suavidad de sus jóvenes amigos (cosa que tampoco es imposible).

Por lo demás, poco importa que nuestra ciudad sea realizable o no de hecho: sabemos que lo es en el plano de las ideas [42], y esto nos debe bastar, tanto para guiar nuestras acciones como para permitirnos comprender (y juzgar) las imperfectas ciudades en las que la suerte nos obliga a vivir, para formar y determinar la estructura humana ideal a cuya semejanza, en cualquier caso, hemos de conformar nuestro propio ser.

3. Las ciudades imperfectas

Platón clasifica las ciudades imperfectas —esto es, las reales— en cuatro grandes categorías, y para ello atiende no a la estructura externa, jurídica, de sus constituciones (según sea el Gobierno hereditario, electivo o al azar), sino a la interna, al principio que encarnen, a la escala de valores que rija y domine su vida. Por ello, las páginas en que estudia las ciudades imperfectas, que son de las más hermosas que Platón haya escrito nunca, no forman ningún esbozo de Derecho constitucional comparado, sino un capítulo de antropología filosófica, y nos describen los tipos esenciales (morales y sociales a la vez) de realización de la vida humana en la sociedad.

La ciudad perfecta es aquella en la que, tanto en el Estado como en el hombre, gobierna la razón (y, a su través, el bien, que es lo que ella contempla). En las ciudades imperfectas esta jerar-

quía natural se encuentra pervertida: el lugar de la razón (o, mejor, del saber, sinónimo del deber) está tomado por otra cosa —la ambición, la avaricia, la búsqueda del placer, la vanidad y el crimen.

Para el análisis de las formas imperfectas de la ciudad va a emplear Platón un método —o, si se prefiere, una manera de presentarlas— análogo al que había adoptado en su estudio general y preliminar de la ciudad. Allí nos había esbozado los orígenes pseudo-históricos de la ciudad perfecta y ahora nos relatará la historia de su degradación progresiva [1]. (Naturalmente, se trata de una historia ideal, cuyas fases no coinciden necesariamente con las de la historia real [2].)

Platón nos presenta los diversos tipos de ciudades imperfectas en orden decreciente de perfección (o, si se quiere, en orden creciente de perversión). Estos tipos son: en primer lugar, la timocracia, o ciudad del valor y del honor, luego la oligarquía, o ciudad del dinero y de la avaricia, después la democracia, que corresponde al desorden y a la arbitrariedad [3], y, por fin, la tiranía, o sea, la ciudad enteramente pervertida, la ciudad del miedo y del crimen [4].

Tenemos así dos formas límites, dos formas en cierto modo absolutas: la ciudad filosófica, en la que domina la razón, y la tiránica, la de los deseos desencadenados [5], y, además, tres formas intermedias [6], que se derivan de una relajación gradual y creciente de la jerarquía natural y de la disciplina interior, de la contaminación progresiva

de las fuerzas superiores del alma (y de los grupos dirigentes del Estado) por sus potencias inferiores y por los hombres que las representan [7].

La decadencia de la ciudad perfecta (considerada como real) es inevitable —*errare humanum est*—: pues, efectivamente, un buen día —o, mejor, un día aciago— los guardianes cometerán algunos errores en la elección de sus auxiliares y sucesores, y algunos hombres de bronce y de hierro ascenderán a puestos superiores.

A partir de entonces todo irá de mal en peor. En lugar de no pensar más que en la ciudad y en su bien, en el bien de los ciudadanos cuya guarda les está encomendada, los guardianes —ya indignos de este título— pensarán en sí mismos, y, no contentándose por más tiempo con el honor y el sentimiento del deber cumplido, buscarán los honores y querrán conseguir el disfrute material de los placeres y bienes de este mundo; en lugar de seguir siendo los servidores de la ciudad, tratarán de convertirse en sus amos, y, una vez lograda la revolución [8], se apoderarán de los bienes y riquezas de sus conciudadanos, los reducirán a servidumbre y, tras haberse repartido sus tierras, formarán, por encima de ellos, una casta hereditaria de señores guerreros. La ciudad perfecta, filosófica o aristocrática, ya no existe: en lugar de ella tenemos un Estado militar del tipo de Esparta o de los Estados dorios de Creta. En tales Estados ni se honran ni se procuran la filosofía, la ciencia o el cultivo del espíritu y el alma; lo único que interesa a los rudos y groseros seño-

res del Estado militar es la formación y disciplina de los cuerpos; en la educación de los niños, el adiestramiento guerrero sustituye a todo lo demás (o, según lo expresa Platón, la música cede el puesto a la gimnasia), y la valentía, la ambición y la gloria militar parecen ser los valores supremos y los bienes más elevados; razón por la cual llama Platón *timocracia* o *timarquía,* esto es, Gobierno del honor (o, mejor, de la ambición), a semejante estructura estatal, que no es, en resumen, más que una aristocracia destronada y casi privada de aristócratas [9].

En cuanto al estadista timocrático constituye, como siempre sucede, una imagen reducida de la ciudad. Es un ser humano en el que la parte irascible, apasionada e irracional del alma ha logrado colocarse encima: por ello es duro y cruel, e, incapaz de comprenderlas, desdeña la ciencia y la filosofía; ya no tiene la pasión del saber, si bien le queda aún la del honor (o, más bien, de los honores).

Es fácil darse cuenta de que esta ciudad es enormemente injusta, y de que en ella la filosofía es absolutamente imposible. Sin embargo, Platón piensa que la ciudad timocrática (que conoce y cuyos defectos puede apreciar mejor que nadie) [10] es, de todos modos, la mejor que se encuentra en este mundo. Tal cosa puede parecer extraña, y, sin embargo, se comprende: pues la valentía y el honor, aun no siendo, en modo alguno, los valores supremos, son, con todo, verdaderos valores, y muy superiores a los que se

encuentran en lo alto de la escala de las demás ciudades imperfectas. Es cierto que el hombre timocrático busca *su* propio honor y *su* propia gloria, y no los de la ciudad (o, al menos, no únicamente éstos); pero, de todas formas, los encuentra en el servicio de ésta.

Por desdicha, la ciudad puramente timocrática, puramente militar, es punto menos que imposible, o, por lo menos, excesivamente inestable[11]: no puede constituir ningún punto de detención en el camino de la decadencia. En efecto, si se mira más de cerca la cosa, se advierte que lo que se había rebelado contra el poder de la razón no era el θυμός enteramente puro, el elemento pasional e irascible del alma, sino el θυμός contaminado y pervertido por la parte apetitiva, por el elemento concupiscente que reside en nosotros. Siendo esto así, ¿podrá esperarse que el θυμός ya privado de la ayuda de la razón resista a los tirones del deseo de posesión y de goce? En realidad, la ciudad timocrática es una ciudad hipócrita y mentirosa; y el hombre timocrático, que, según pretende, no aprecia ni busca sino el honor (o, siquiera, los honores), de hecho quiere el dinero y persigue la riqueza. Es verdad que no lo hace abiertamente, que oficialmente predica la rudeza y la sobriedad «espartana»; pero en su casa acumula oro y plata: el timócrata guerrero es, en realidad, un avaro (la avaricia y la codicia de los espartanos eran proverbiales en Grecia), y, poco a poco, el hombre de la valentía y del honor, y

con él su ciudad, se transforman en el hombre y la ciudad del dinero.

* * *

Platón clasifica la ciudad del dinero, la *oligarquía,* según la llama él (la plutocracia, para Aristóteles y todavía para nosotros), muy por debajo de la timocracia. Pues «cuanto más se avanza persiguiendo la riqueza y más se la estima, menos se estima la virtud ... ya que ... puestas una y otra en los platillos de una balanza, toman siempre direcciones contrarias», y de ahí que el Estado oligárquico, en el que la riqueza ocupa la cúspide de la escala de valores v en el que el dinero lleva a los honores, al poder e incluso a los grandes cargos estatales, se encuentre viciado en el principio mismo de su estructura y de su Gobierno [12]. Por lo demás, ¿cabe hablar todavía de un Estado?: es difícil, pues la ciudad oligárquica «no es una sola, sino dos, la de los pobres y la de los ricos, que habitan en el mismo suelo y conspiran incesantemente una contra otra». La ciudad del dinero, desgarrada por la hostilidad interior y víctima de la lucha de las clases que la componen, será, pues, por naturaleza, un Estado débil y, por ello, pacífico. Mas no será esto último por tener un sincero amor a la paz, sino simplemente por miedo, por miedo del enemigo interior, que paraliza al Gobierno oligárquico. Y Platón nos explica que los oligarcas «son casi incapaces de hacer la guerra por verse forzados a valerse de la multitud armada y a temerla más que a los

enemigos»; además, «por ser amantes del dinero, no querrán emplear las riquezas en la guerra».

Por lo que respecta al hombre oligárquico —Platón, como puede verse, no nos oculta el desprecio que siente por él—, «es sórdido, en todo busca la ganancia y es un amontonador de tesoros, de aquellos que ensalza el vulgo; ¿no es tal hombre comparable a semejante sistema?». Desde luego, es ordenado, meticuloso y honrado, lleva una vida arreglada, no tiene vicios ni anda en juergas, y no sucumbe a las tentaciones [13]; pero tampoco obra así en virtud de una aversión sincera al mal ni de un verdadero apego al bien, sino únicamente por mezquindad y avaricia, por amor al dinero y miedo de perderlo —y hasta de gastarlo.

La avaricia es, pues, la pasión dominante de la ciudad y del hombre oligárquicos: la avaricia, la sed de enriquecerse, de poseer cada vez más (y, naturalmente, el miedo de perder las riquezas amasadas). De modo que la ciudad oligárquica, dominada por esta doble pasión, pierde la cabeza —por así decirlo— y crea en sí misma las condiciones de su propia destrucción: pues, con objeto de permitir que los ricos se enriquezcan todavía más, no limita los gastos de los particulares, no protege la propiedad de los deudores, etc., y llega, en definitiva, a concentrar la riqueza en un número muy reducido de manos y a crear toda una clase de personas pobres y, sobre todo, empobrecidas, de «zánganos», como los llama Platón (los descalificados socialmente de las socie-

dades actuales); y algunos de estos «zánganos» están dotados de aguijón. Ahora bien, justamente dentro de esta clase de gentes empobrecidas y desposeídas es donde se encuentran los jefes [14] de la sedición popular que derribará al Gobierno de los oligarcas: pues la clase de los pobres no se contentará indefinidamente con un mero conspirar contra los ricos: un buen día pasará a la acción.

La ciudad del dinero es una ciudad enferma, o, por lo menos, incuba una enfermedad: «así, a una ciudad en una situación análoga le basta la menor ocasión para enfermar y debatirse en lucha consigo misma, mientras cada partido llama en su auxilio a aliados del exterior, unos de ciudades oligárquicas y otros de democráticas [15]; en tanto que a veces se desencadena la discordia sin que intervenga nadie de fuera». De este modo, con intervención extranjera o sin ella, estalla la revolución, y «nace la democracia cuando los pobres, victoriosos, exterminan a unos, destierran a otros y comparten igualmente con los demás el Gobierno y las Magistraturas, que, en la mayoría de los casos, se cubren por sorteo» [16].

* * *

Si la ciudad oligárquica difícilmente podía pretender que era un Estado, ya que formaba, en realidad, dos, la ciudad democrática tiene, de hecho, aún menos derecho a este apelativo, dado que faltan enteramente en ella la unidad y la cohesión

que ante todo caracterizan al Estado, y ésta es la razón por la que, en la clasificación de éstos, la democracia ocupa un puesto aún más bajo que aquella otra.

Platón no estima la democracia, eso es indudable. Si bien no siente por ella el desprecio que le inspira la ciudad oligárquica, no tiene ninguna simpatía por el hombre democrático, que, a decir verdad, no es otra cosa que el oligarca liberado del freno que la avaricia y el miedo de la ruina imponían a sus deseos de goce y de lujo: éste refrenaba sus deseos y no otorgaba satisfacción más que a los necesarios [17], mientras que el hombre democrático, ese «zángano» del que acabamos de hablar [18], es, por el contrario, el hombre de todos los deseos, de los deseos superfluos todavía más que de los necesarios: «destina tanto dinero, trabajo y tiempo a los placeres innecesarios como a los necesarios».

«No acoge palabra alguna verdadera si se le dice que unos placeres vienen de deseos nobles y buenos, y otros de deseos perversos, y que hay que cultivar y estimar los primeros, así como refrenar y domar los segundos: a todo esto vuelve la cabeza y dice que son todos iguales y que es preciso estimarlos igualmente.»

En resumen, «no conoce orden ni sujeción algunos en su vida, sino que teniendo por agradable, libre y feliz la que lleva, se entrega a ella pese a todo».

Platón no siente por el Estado del hombre de la democracia mayor simpatía que por éste mis-

mo, y ejercita malignamente su facundia y su ingenio acerca del desorden que reina en él, la falta de disciplina [19], la inestabilidad, el culto de la incompetencia, el relativismo y la indiferencia por las cosas públicas, que hace que quienquiera pueda alcanzar el gobierno de la ciudad. Pues en la democracia no hay respeto alguno por el poder: así, en ella se nombran los magistrados y los gobernantes «sin preocuparse lo más mínimo de qué modo se haya preparado el que se ocupe de la política, mientras que basta con que diga que es amigo del pueblo para que se lo llene de honores» [20].

No cabe duda de que la constitución (y también el «modo de vida») de la democracia parecen enormemente atractivos: pues ¿no es verdad que allí «se es libre, y reinan por doquier en la ciudad la libertad y la franqueza, así como licencia de hacer cada uno lo que quiera?».

Por desdicha, de todos los Gobiernos —o, más exactamente, de todos los sistemas de gobierno (o de desgobierno)— la democracia es el más inestable, el más débil y el menos duradero: es su propio principio, o —si se prefiere— la casi inevitable exageración de su principio, lo que le lleva a la ruina, de igual manera que la exageración del suyo había hecho derrumbarse al Estado oligárquico. Pues «el bien propuesto, y por el que se estableció la oligarquía, era la riqueza ... Ahora bien, fue el ansia insaciable de esa riqueza y la incuria que inspira por todo lo demás lo que perdió a la oligarquía».

E igualmente, es el deseo insaciable de lo que la democracia considera su supremo bien (esto es, la libertad) lo que causa su ruina.

* * *

Nada hay más hermoso, más profundo ni actual que las páginas en las que Platón nos describe el nacimiento de la tiranía, engendrada ineluctablemente por la embriaguez de la democracia incapaz de autodisciplina.

La libertad es el bien supremo de la ciudad democrática, y «oirás decir en un Estado de gobierno democrático que ella es lo más hermoso de todo, y que por esta razón sólo él es digno de ser habitado por quien haya nacido libre [21] ... Mas el ansia de este bien, juntamente con la incuria por todo lo demás, hace cambiar este régimen político y lo reduce a recurrir a la tiranía»; pues cuando el Estado democrático «se embriaga de libertad pura», el espíritu de libertad penetra por doquiera y rapidísimamente, llegando a degenerar en indisciplina y anarquía, y «todos estos abusos acumulados tienen una grave consecuencia: que se hace tan delicada el alma de los ciudadanos que cuando alguien trata de imponerles la más mínima sujeción se enojan y revuelven, y, como se sabe, acaban por no cuidarse de leyes algunas, escritas o no, para no tener en absoluto ningún señor» [22]. Ahora bien, al comportarse de este modo caen primero en manos del demagogo, y luego del tirano: «pues es seguro que todo ex-

ceso en el obrar suele generalmente venir a parar en un violento cambio en lo contrario ... y no menos que en otras cosas en los regímenes políticos»; por lo cual «el exceso de libertad no viene a dar sino en un exceso de esclavitud, tanto para el individuo como para la ciudad ... y de la extrema libertad surge la mayor y más atroz esclavitud» [23].

Para comprender adecuadamente este proceso es menester, ante todo, darse cuenta claramente de la composición social de la ciudad democrática, que, en definitiva, es poco más o menos la misma que en la oligárquica (los ricos, los pobres y los «zánganos» socialmente descalificados); con la única diferencia, sin embargo, de que en la oligarquía el pueblo no puede decir nada, mientras que en una democracia «el pueblo, esto es, los trabajadores y los particulares, que no tienen grandes recursos, ... forma el linaje más extenso y poderoso ... cuando se congrega», y que los «zánganos», despreciados y mantenidos lejos de toda magistratura en la oligarquía, forman en el Estado democrático una clase —la más odiada y despreciada por Platón— de políticos profesionales, de dirigentes y halagadores del pueblo, al que incitan a todo tipo de medidas inicuas contra los ricos, con objeto de poder «quitarles la fortuna a los ricos y repartirla al pueblo, aunque quedándose ellos con la mayor parte». Las clases poseedoras tratan, naturalmente, de defenderse: primeramente por medios legales (cosa que no tiene éxito, y con la que no consiguen sino que se les

acuse de conspirar contra el pueblo y de estar a favor de la oligarquía), y luego valiéndose de los ilegales. La conspiración se convierte de imaginaria en real, y ahora es el pueblo el que se siente lleno de miedo; con lo que éste, en adelante, determinará la evolución ulterior y dominará la vida entera del Estado [24].

El pueblo tiene miedo, y, en consecuencia, se busca un jefe, un protector que lo defienda contra las maniobras de los oligarcas, y como este protector está expuesto a sus ataques, el pueblo le proporciona una guardia, una fuerza armada que lo defienda y lo proteja [25]. A partir de este momento la ciudad está perdida: el protector del pueblo, que no es más que un tirano en agraz, aunque «en los primeros días y al comienzo sonría y salude a todos los que se encuentre al paso, niegue ser un tirano, prometa muchas cosas en privado y en público, libre de deudas y reparta tierras a la gente del pueblo y a sus secuaces, y afecte benevolencia y llaneza para con todos», no puede detenerse ahí: «cuando, en lo que respecta a los enemigos exteriores, se ha avenido con unos y ha acabado con los otros, ... suscita siempre algunas guerras, para que el pueblo tenga necesidad de un jefe, ... y para que los ciudadanos, al pagar impuestos, se empobrezcan y, forzados a ocuparse de sus necesidades cotidianas, conspiren menos contra él». Luego, cuando comience a extenderse el descontento, procederá a eliminar a todos cuantos podrían ser peligrosos para su poder (incluso a sus antiguos amigos),

y, tras haber reforzado su guardia personal con mercenarios y vagabundos, se arrancará la máscara de la afabilidad, y la tiranía se manifestará en todo su horror.

La tiranía es el régimen del miedo y del crimen, de la corrupción y del soborno; el tirano reina por el miedo, pero es también víctima suya[26]: tiene miedo del pueblo, que lo odia y al que oprime, pero tiene asimismo miedo de sus propios guardias de corps, vinculados a su persona únicamente por el cebo de las ganancias; de modo que se ve obligado a comprar constantemente su incierta fidelidad, y, por consiguiente, a colmarles de regalos y dinero. Ahora bien, una vez que haya agotado el erario público se volverá al de los particulares, y acabará por agobiar al pueblo con sus exacciones; con lo que éste, «huyendo, como suele decirse, del humo de la esclavitud bajo hombres libres, habrá caído en el fuego del despotismo de los esclavos», e incluso «llega a asumir la más dura y amarga de las esclavitudes: la esclavitud bajo esclavos».

En cuanto al hombre tiránico, cuyas alabanzas cantan los poetas trágicos al ensalzar «la tiranía como cosa que hace igual a los dioses», está bien lejos de ser verdaderamente un superhombre, ni de gozar de una dicha sobrehumana: por el contrario, basta emplear el método analógico, que tanto nos ha valido hasta ahora, para llegar a conclusiones diametralmente opuestas. En efecto, la ciudad tiránica es, de toda necesidad, po-

bre, esclava y víctima del miedo, y de aquí se sigue que el alma tiránica es igualmente pobre y famélica, es víctima del miedo y está llena de servidumbres y bajeza [27]: contra lo que el vulgo cree, el tirano no es libre de hacer lo que le plazca, no es el amo sino «el esclavo de sus esclavos», e, igualmente, el alma del hombre tiránico no es libre, sino sierva de sus pasiones y víctima de la tiranía de ellas, es incapaz de regirse por sí misma, no se posee, sino que está dominada por su parte más baja, por la bestia feroz que habita en cada uno de nosotros [28]. Ahora bien, ello no es solamente una perversión flagrante y una enfermedad mortal del alma, sino asimismo un estado eminentemente desdichado: pues el hombre tiránico es menos feliz que el hombre «regio», el aristócrata o el filósofo, en la misma proporción en que la ciudad tiránica es menos perfecta que la ciudad ideal v justa, y, por consiguiente, menos feliz que ella. Y Platón se entretiene en calcular y poner en cifras esta diferencia, con lo que llega al resultado de que el hombre justo es 729 veces más feliz que el tirano.

Todo esto es exacto, se dirá, pero, con todo, la tiranía atrae a los hombres, y la filosofía lo hace muy escasamente. ¿No sucederá, por ventura, que los placeres que procura la tiranía, sin duda alguna de naturaleza más baja que todos los demás, son, sin embargo, más poderosos o más intensos que ellos, y que sea ésta la razón

por la que nos encadenan? Esta objeción parece seria, y conforme a la experiencia común; en cuanto a la respuesta de Platón, fundada, una vez más, en su doctrina de la tripartición del alma, es bien curiosa (y profunda).

Recordemos —dice —que habíamos distinguido tres partes distintas en el alma humana: «había una con la que el hombre comprende, otra con la que se encoleriza y, por fin, una tercera a la que, por la multiplicidad de sus aspectos, no pudimos dar un nombre único y adecuado, sino que la designamos por lo más importante y predominante en ella ... y la llamábamos también amiga del dinero»; a lo que podemos añadir que es «amiga y deseosa de ganancias». «En cuanto a la parte irascible ... tiende siempre y toda entera al poderío, a la victoria y al renombre.» También nos hemos percatado de que a esas partes del alma corresponden tres clases o tipos de hombre: el filósofo, el ambicioso y el interesado. Ahora bien, no cabe duda de que cada uno de estos tipos humanos proclama como valor más alto el que corresponda a su estructura psicológica propia, y como placer más elevado y más intenso el procurado por la satisfacción de las tendencias y de las aspiraciones de la parte del alma en él predominante [29]. Pero ¿hemos de dar igual crédito a las tres? Platón piensa que no debemos hacerlo, en modo alguno, y ello por tres razones, por lo demás muy vinculadas entre sí. Por lo pronto, todo parece indicar que, hablando en ge-

neral, es razonable otorgar confianza a las aserciones del filósofo, es decir, del hombre cuya función propia es la de buscar y conocer la verdad, más bien que a las del ambicioso o el tirano. Además —y éste es el argumento principal—, el filósofo conoce los placeres y las satisfacciones que nos proporcionan el dinero y la ambición, en tanto que ni el ambicioso ni el avaro conocen la satisfacción que otorga al hombre el ejercicio de la razón, o sea, la armonía y equilibrio internos del alma; aquél habla, pues, de lo que conoce por experiencia, mientras que éstos lo hacen de lo que no conocen más que de oídas [80].

Estamos casi finalizando nuestro estudio. Ahora vemos con perfecta claridad que la justicia es verdaderamente el bien mayor del alma, y que el hombre justo es en todo momento infinitamente más feliz que el injusto. Hemos comprendido que, tanto para el hombre como para la ciudad, la salud y la dicha consisten en dirigirse, gobernarse y dominarse por la razón, esto es, por lo que, propiamente hablando, de divino hay en el alma, y que la desdicha máxima, tanto para uno como para otra, se encuentra en la tiranía.

Ahora bien, la amenaza de la tiranía no es teórica: por el contrario, es perfectamente real. Tanto la creciente desmoralización como la insidiosa propaganda de los poetas, la enseñanza de los sofistas y la demagogia de sus discípulos los oradores públicos empujan al pueblo, ignorante y ciego, hacia el régimen tiránico. De forma que, a

ejemplo de su maestro Sócrates, Platón dirige a la democracia ateniense una llamada suprema, una suprema advertencia: detenéos en el camino del desastre; un poco más y será demasiado tarde; un poco más y Atenas se precipitará de cabeza al abismo.

4. Conclusión

Surge ahora una pregunta, que en realidad es doble: 1), ¿no es, acaso, fatal e irremediable (como Platón parece habernos enseñado) la degradación progresiva de las formas de la vida política?: ¿es posible, en general, detener este movimiento, si es que no invertirlo?; y 2), aun admitiendo que no se trate de algo imposible, ¿qué papel podría (o debería) desempeñar el filósofo en semejante empresa de salvación?

La respuesta a la primera pregunta me parece evidente: creo que está enteramente claro (y así ya lo he dicho, por lo demás) que para Platón la historia real de las instituciones políticas no se identifica en modo alguno con su historia ideal. Pues esta última es, en cierto sentido, intemporal: nos revela la estructura interior de cierto número de tipos esenciales de sociedad, las tendencias últimas que las animen e incluso dominen;

pero no nos dice que una sociedad dada, en condiciones dadas y sometida a una acción determinada de unos factores igualmente determinados, no podrá «saltarse etapas», bien hacia adelante o hacia atrás, o incluso remontar la corriente [1]; ni tampoco nos dice nada sobre la cronología, sobre la duración de las fases descritas por ella. De modo que no es, en modo alguno, imposible detener el movimiento de decadencia mediante una reforma adecuada del Estado (por más que, sin duda, sea enormemente difícil).

Ahora bien, en tal caso el papel del filósofo se nos muestra también con perfecta claridad: lo que debe hacer —o, al menos, lo que debe intentar hacer— es educar a la ciudad; es decir, educar a sus *élites* [2], darles (o devolverles) el respeto de los verdaderos valores (el amor de la justicia, la devoción a la ciudad, el respeto de la ley), continuar lo iniciado por Sócrates, llevar a cabo la misión a la que Platón dedicó la vida.

Amor de la justicia, devoción a la ciudad y respeto de la ley: en el fondo no son sino una sola cosa. Pues no respetar la ley, que es el alma misma de la ciudad [3], es colocarse por encima de ésta y preferirse a ella, y ¿no es tal cosa el colmo de la injusticia en un ciudadano?: el «enemigo de las leyes», el hombre anárquico que nos describe Platón, el pseudociudadano de una democracia en descomposición, es, en el sentido más estricto y vigoroso del término, un enemigo de la ciudad. El hombre anárquico es ya el tirano en miniatura

y germen que anuncia y prepara al tirano en grande.

Difícil y ardua tarea: reeducar a la ciudad, devolverle el sentido de los verdaderos valores; una tarea llena de incertidumbre y riesgos. Tal es, sin embargo, la que nos incumbe y la que la democracia, si no nos permite cumplirla (pues nadie conoce el porvenir), por lo menos sí esperar e intentar hacerlo.

Pues, como hemos visto, la democracia es un régimen en el que todo (o casi todo) está permitido: lo peor, mas asimismo lo mejor, y en el que se puede encontrar todo, el sofista y el filósofo. Tal es la única ventaja de este régimen; pero ventaja enorme, a los ojos de Platón, y que impone al filósofo su papel y su puesto en el combate. Una vez más, filosofar y hacer política es todo uno, y combatir al sofista es, al mismo tiempo, defender a la ciudad contra la tiranía.

¿Llegarán a salvar a la ciudad los filósofos? Naturalmente, nada sabemos al respecto; pero lo que sí es seguro es que ahí está la única posibilidad de salvación (pues la esperanza, que algunos alimentan, de ver a la ciudad reformada y salvada por un estadista providencial, un πολιτικός —un «caudillo», por decirlo de una vez—, es ilusoria, absurda y contradictoria). Por ello, *El político* nos recuerda que sólo el saber justifica la posesión y el ejercicio del poder, y que, en consecuencia, un hombre de Estado ideal que se encontrase investido de un poder absoluto, un poder no limitado y circunscrito por la *ley,* no

podría ejercerlo *justamente* más que si al mismo tiempo estuviese dotado de un saber absoluto. No cabe duda de que una ciudad dirigida y gobernada por un πολιτικός en posesión de semejante «ciencia» (que no se limitaría a captar las estructuras generales de las situaciones y los seres humanos, sino que alcanzaría a los individuos) sería mucho más feliz que una ciudad gobernada por la ley: pues ésta, por el hecho mismo de ser general, no se aplica jamás de manera perfecta a los casos individuales. Por desgracia, tal ciencia no es ya cosa humana: el λ ποιτικός ideal tendría que ser un sabio; más aún, un dios; y si fuese un hombre, esto es, si un *hombre* se pusiese por encima de la ley, sería necesariamente un tirano.

La ciencia absoluta, como la ciudad perfecta, no son de este mundo: dada la condición humana y su imperfección, para la ciudad humana no hay salvación fuera de la ley.

Hablamos de condición humana, de imperfección humana; de hecho, lo que hubiésemos debido decir es perversión humana. De ahí que en la realidad resulte estar invertida la jerarquía de formas de la ciudad que habíamos deducido y establecido en abstracto: habíamos planteado una jerarquía de ciudades «buenas», mas, por desdicha, en la realidad todas son «malas»; ahora bien, según se dirá más tarde, *perversio optimi pessima...*

Así, en el plano de las ideas no hay nada tan hermoso como la «regia» ciudad del πολιτικός todopoderoso, pero lo que le corresponde en la

realidad es la infinita abyección del poder arbitrario de la ciudad tiránica. No hay nada más «honroso» que la austera ciudad del valor y del honor, pero sabemos que es casi tan imposible de realizar como la perfecta ciudad de la sabiduría absoluta, y que lo que le corresponde en el plano real es la ciudad hipócrita e infiel a la ley (a *su* ley) del guerrero ambicioso, brutal, vanidoso y ávido: es decir, lo peor del mundo —naturalmente, después de la tiranía.

La oligarquía, la ciudad del dinero, es muy inferior a la de la valentía: la riqueza no es un «valor», ni la posesión un principio de unión, de modo que la ciudad del dinero es débil, por estar dividida en sí misma. Mas en la dura realidad es, una vez más, otra cosa muy distinta: aquí la oligarquía no es en modo alguno la de la hacienda (como, según *su* ley, debería serlo), sino la de la adquisición: el oligarca no es el patricio que posee, sino el avaro que amasa, de modo que la oligarquía real es también una ciudad pervertida. No obstante ello, esta vez la perversión es, en cierto modo, menos profunda: hay menos distancia de la hacienda a la adquisición que del honor a la vanidad; cuando se cae de menor altura se hunde uno menos, y así, la oligarquía real, por mucho que se haya pervertido, se encuentra, en términos absolutos, *menos* pervertida que la timocracia real. Además, aquélla, por ser más débil que ésta, actúa sobre sus conciudadanos menos profunda y fuertemente que ella, con lo que los pervierte *menos*. Cosa que nos explica

por qué la oligarquía es, de hecho, preferible a la timocracia (de hecho, la ciudad burguesa es mejor que la feudal).

Las consideraciones que acabamos de esbozar a propósito de la oligarquía se aplican todavía más a la ciudad democrática, la ciudad del desorden y de la opinión individual: idealmente es la menos perfecta de las ciudades, la más débil, la menos unida, la menos estable; mas justamente por esto es por lo que se pervierte tan fácilmente, se desmorona y pasa a demagogia al hacerse infiel a la ley, a su propia ley de la libertad individual. Pero ahora la perversión es pequeñísima, la caída, mínima. La democracia real, incluso pervertida, es muy preferible a la oligarquía real, y, además, gracias a su misma debilidad, apenas influye en la vida intelectual y moral de los miembros de la ciudad: es cierto que *no* los educa para el bien, pero al menos tampoco los deforma sistemáticamente para el mal. Finalmente, la ley de la ciudad democrática es en sí misma tan laxa, tan poco rígida, que es la más fácil de realizar en este mundo. De modo que en este mundo de imperfección y perversión, de ciudades «malas», la democracia es, con mucho, la forma de gobierno menos mala; especialmente si consigue disciplinarse y no cae en la anarquía, madre de la guerra civil y de la tiranía.

* * *

Me parece inútil insistir sobre la extraordinaria modernidad —incluso se podría decir, actua-

lidad— del pensamiento político de Platón. No cabe duda de que no hay nada que se parezca menos a un Estado moderno que la ciudad-estado (πόλις) antigua, en la que todo el mundo se conocía entre sí y que podía ser recorrida a pie en un día: tanto valdría comparar una galera antigua a un superacorazado [4]. Y, sin embargo, al leer las apasionadas y severas páginas, a la vez profundas y cáusticas, en las que Platón nos describe la decadencia de la democracia ateniense, que se deslizaba por la anarquía y la demagogia hacia la dictadura y el despotismo, el lector moderno no puede dejar de decirse: *de nobis fabula narratur*.

Y es que la ciudad antigua y la moderna, por diferentes que sean, son ambas ciudades *humanas*, y la naturaleza humana, dígase lo que se diga, ha cambiado muy poco en el transcurso de los siglos que nos separan de Platón: siguen siendo los mismos móviles (el atractivo de las «cosas buenas» de esta vida, la riqueza, el placer, la ambición: *honores, divitiae, voluptates*) los que empujan y determinan sus pasiones, y son siempre los mismos motivos (honor, fidelidad, amor de la verdad y devoción al bien) aquello que guía e ilumina sus acciones.

Tal es la razón por la que la lección de Platón y mensaje de Sócrates que nos alcanza a través de los siglos está cargada, para nosotros, de significación actual.

Tened cuidado, nos dice: vigilad la educación de la ciudad, de sus futuros ciudadanos, de sus

futuros dirigentes. No os limitéis a adiestrarlos para tal o cual trabajo, oficio ni función: lo que hace a los buenos ciudadanos es la educación moral, la devoción a la ciudad; no olvidéis que la amistad y la ayuda mutua constituyen el lazo que la une y le da fortaleza: no dejéis que la discordia, el miedo y el odio arraiguen en el Estado. Mucho cuidado, no dejéis que el desprecio de la ley se asiente y se propague en su seno: ese desprecio es el veneno que origina la completa disolución de la ciudad y conduce a la anarquía, y ésta lleva en línea recta a la tiranía.

Tened cuidado: no confundáis al estadista con el demagogo, al que os esclarece con el que os halaga; desconfiad de éste, que no trabaja por vuestro bien, sino por el suyo propio. Prestad bien atención, elegid bien a quienes detenten el poder público: no dejéis que la aristocracia del servicio se transforme en una cacocracia de la ambición.

En la crisis que sacude al mundo, el mensaje de Platón está lleno de enseñanzas que meditar.

Notas

Notas a la Primera Parte.

1. El diálogo filosófico.

[1] Se denominan «socráticos» los diálogos de la juventud y la madurez de PLATÓN. En ellos, Sócrates desempeña el papel central, el problema que se debate es, en la mayoría de los casos, de índole moral, y, por lo regular, «no llegan» a ninguna conclusión positiva.

[2] Con objeto de aligerar el texto he suprimido notas eruditas y referencias, que son inútiles para el gran público y que los especialistas insertarán por sí mismos. En cuanto a las traducciones de los textos de PLATÓN, las tomamos de las ediciones de la asociación Guillaume Budé. [En esta edición española se han vertido directamente los textos originales, teniendo a la vista las ediciones críticas en castellano existentes, aun cuando nos hemos separado lo menos posible de la versión transcrita por el autor.— *N. del T.*]

[3] En cierto sentido, el diálogo es la forma propia de la investigación filosófica, ya que el pensamiento mismo es, al menos para PLATÓN, un «diálogo del alma consigo misma»; y, además, porque el pensamiento filosófico, al liberarse en él de toda supervisión y toda autoridad exteriores, se libera igualmente de sus limitaciones individuales al someterse a la supervisión de otro pensamiento. El diálogo «llega a algo» cuando los interlocutores-

investigadores terminan por estar de acuerdo, es decir, cuando Sócrates consigue que a su interlocutor le sea también evidente la verdad que él poseía; y no llega a nada cuando el interlocutor no quiere hacer el esfuerzo preciso (como sucede en el *Gorgias*) o resulta ser incapaz de hacerlo (como en el *Menón*).

[4] Un Sócrates puramente crítico me parece inverosímil: en tal caso sería inexplicable la influencia ejercida por él en un espíritu como el de Platón.

[5] Cosa que se ha hecho, por otra parte: en tiempos de Cicerón, los intelectuales romanos hacían representar los diálogos.

[6] En el drama y la comedia antiguos, este papel lo desempeña, en cierta medida, el coro; pero éste no existe en el diálogo.

[7] Por consiguiente, es ridículo buscar en una obra dramática de gran aliento (por ejemplo, en la de SHAKESPEARE) al portavoz del autor: éste se expresa en y por el conjunto de la obra.

[8] Tanto el diálogo medieval entre el *magister* y el *discipulus* como el moderno, el de BERKELEY y MALEBRANCHE, el de SCHELLING y el de VALÉRY —lista que podría prolongarse—, precisamente no son *dramáticos*: uno de los interlocutores, Filonús o Teófilo (cuyo nombre mismo lo designa con claridad), sirve de portavoz al autor. El diálogo moderno —con la sola excepción, acaso, de los de GALILEO y HUME— se lee como cualquier otro libro.

[9] Esto no es totalmente exacto: así, Sócrates expone y enseña en *La república*, como también en el *Timeo*, una doctrina positiva.

[10] La enseñanza filosófica platónica es, en cierta medida, esotérica; es preciso no olvidarlo nunca.

[11] Voy a tomar tres: el *Menón*, el *Protágoras* y el *Teeteto*

2. El Menón.

[1] No tengo intención de presentar aquí ni una exposición ni un comentario de los diálogos que he escogido como ejemplos. Los lectores harán el comentario por sí mismos —al menos así es de esperar— al leer o releer a PLATÓN; y al hacerlo encontrarán los textos que cito o a los que hago alusión.

[2] Como es bien sabido, la «virtud» antigua (ἀρετή —*virtus*) es algo muy distinto de la virtud cristiana, algo mucho más viril

y en modo alguno humilde. Cabría preguntarse si no sería mejor adoptar, para traducir esta noción, un término distinto que «virtud»: por ejemplo, el de «valor» (en el sentido en que se habla de «valor y disciplina» y de un hombre —o un soldado— «valeroso»).

[3] Menón está en lo cierto: hay «virtudes» diversas, e incluso incompatibles; la virtud de la mujer no es la del hombre, como tampoco la del caballo es idéntica a la del elefante. Si Menón hubiese sabido ahondar en su idea hubiera llegado a la concepción aristotélica según la cual «virtud» es igual a perfección; pero no ha sido capaz de tales honduras, pues se niega a hacer el esfuerzo preciso.

[4] Tenemos aquí, como es bien sabido, la convicción fundamental de Sócrates: la de que nadie quiere el mal ni lo comete voluntariamente.

[5] Más tarde se dirá que este saber es *innato* al alma.

[6] El término «enseñar» —διδάσκειν— designa la acción del maestro que transmite al alumno el saber que posea: aquél obra, y éste sufre la acción; uno da, el otro recibe (el maestro enseña una poesía y el alumno la aprende, la imprime en su memoria). Pero la ciencia se enseña de modo absolutamente distinto: el maestro explica y el alumno comprende.

[7] Por lo general, los historiadores de PLATÓN han tomado demasiado en serio el mito de la preexistencia: mucho más seriamente, desde luego, que él mismo, quien, por el contrario, subraya el carácter mítico de esta doctrina e indica muy claramente que no resuelve nada. Pues en toda existencia anterior se plantearía el problema del saber (esto es, el de su adquisición) exactamente lo mismo que en nuestra existencia actual. La *amnesis* platónica nos hace encontrar de nuevo conocimientos que nuestra alma poseía desde siempre como bien propio

[8] El término griego επιστήμν significa «saber», y en el uso corriente se aplica tanto a las ciencias como a los oficios (saber y saber hacer, pues); sin embargo, se lo reserva de un modo más particular para designar los conocimientos teóricos, la ciencia propiamente dicha en oposición al «saber práctico», la τέχνε. Conservaremos la traducción «ciencia» por ser tradicional, aunque da al término en cuestión un sentido un poco más limitado y preciso del que tiene en griego

[9] La afirmación de Sócrates acaso parezca sorprende al lector moderno (no lo era menos, por lo demás, para su interlocutor),

quien podría objetar que se enseñan muchas cosas que no son «ciencias», como son las artes y los oficios, y que se aprende a hablar, a bailar, a tocar música, etc.; para comprenderla es preciso tener en cuenta el ambiguo carácter del término ἐπιστήμη, que en el uso vulgar designa justamente cualquier cosa que se enseñe; y es preciso, asimismo, no olvidar el hecho de que Sócrates ironice a costa de Menón: en efecto, acaba de hacernos ver que no cabe enseñar (διδάσκειν), en el sentido habitual de este término, lo que verdaderamente es *ciencia* (la geometría). De modo que justamente si la virtud es *ciencia* no podría ser «enseñada» y no podría haber «profesores de virtud» como los hay en la poesía, la música o la gimnasia; y si pudiese serlo como estas últimas, entonces no sería una verdadera «ciencia». En cambio, si se admite —cosa imposible de negar— que las verdaderas ciencias, las matemáticas (y hasta la filosofía), son objeto de enseñanza, y se fija la noción de esta última en tal sentido, en este caso únicamente las ciencias podrán ser enseñadas, y no cabrá hacer lo mismo con los oficios y las artes (cosa que, dicho sea de pasada, acaba a partir de este momento con la pretensión sofística de enseñar la virtud).

Mas para entender la afirmación de Sócrates hay que percatarse de que, para PLATÓN, «aprender» (μανθάνειν) implica «comprender»: los oficios, las artes, los modales o la poesía no se «aprenden», sino que uno se empapa de ellos o en ellos se adiestra, o bien se aprenden «de memoria».

[10] Anito, rico burgués ateniense, personaje considerable y «considerado», representa el conformismo social en todo su horror; Menón representa el intelectual «emancipado». Sócrates piensa que, pese a su violenta oposición, los dos personajes, en el fondo, están perfectamente de acuerdo: ambos quieren lo mismo (al sofista le faltan las inhibiciones del conformista, y por ello revela la verdadera esencia de éste).

[11] Anito no está totalmente equivocado: en el fondo, y desde el punto de vista del conformismo y de la tradición supersticiosa, la crítica socrática es todavía más destructiva que la de los sofistas. La filosofía es cosa peligrosa.

[12] Es el hombre de Estado o rey-filósofo de *La república* y de *El político*.

[13] El método de la dialéctica platónica es exactamente el de la ciencia: primero, enunciado del problema; luego, formulación de la hipótesis; a continuación el debate de sus implicaciones y consecuencias, y, finalmente, la confrontación con axiomas o hechos indiscutibles.

[14] Dado que la virtud es *ciencia*, no podrá ser enseñada más que como se enseñan las ciencias, es decir, merced a un esfuerzo

de descubrimiento por parte del alumno, y no valiéndose de un adiestramiento por parte del maestro: desde el interior, y no desde el exterior.

3. El Protágoras.

[1] Tanto como una comedia de ARISTÓFANES.

[2] Como sucede con el *Menón* y el *Teeteto,* no voy a exponer el *Protágoras.* Así, pues, pasaré en silencio la escena, tan eminentemente cómica, de la «presentación» de los sofistas a todos los superferolíticos atenienses en la mansión del rico *snob* Calías, los discursos de Hipías y de Pródico y hasta el de Sócrates: consulte el lector el texto de PLATÓN

[3] La concepción socrática de la elocuencia será luego la de DESCARTES y BOILEAU.

[4] Por desgracia, la crítica ha reconocido muy rara vez la importancia *filosófica* del *Cármides.*

[5] El retórico se precia precisamente de poder hacer que una causa o un argumento débiles parezcan fuertes.

[6] La verdad como alimento, pues, del alma. Todavía para DESCARTES la finalidad de las matemáticas es «saciar al alma de verdad».

[7] La fuerza y la salud del alma proceden justamente de la virtud; o, viceversa, ésta es su fuerza y su salud.

[8] Así, pues, pretende ser capaz de enseñar lo que podríamos llamar «ciencia social» o «ciencia del gobierno»; y ello implica que sería un maestro de tal ciencia.

[9] Si hubiese vivido algo más tarde, Protágoras hubiera podido decir: todo el mundo enseña a los niños su lengua materna, pero yo soy un gramático.

[10] Sin duda alguna, el lector moderno tiene frecuentemente tendencia a estar de acuerdo con Protágoras; cosa que se debe a que lo más frecuente es que se encuentre él también tan infectado de relativismo sociológico como el mismo Protágoras, y que no distinga mejor que este último las costumbres de la moral. Dicho esto, no cabe duda de que el relativismo sociológico de Protágoras, como el de la «filosofía de las luces», con la que se ha comparado a veces la sofística, ha desempeñado un

papel enormemente importante en la destrucción de los «prejuicios», de las «predisposiciones» y de los «ídolos» del pensamiento griego (y del moderno). Este relativismo es eminentemente razonable, y sólo se convierte en error cuando se proclama a sí mismo absoluto.

[11] Es indudable que Protágoras sabe que las concepciones vulgares son incoherentes y carecen de valor; y su relativismo, que coloca en un mismo plano las costumbres, los usos y las νόμοι o convenciones de las distintas sociedades, desempeña un papel destructivo y crítico con respecto a estas nociones exactamente análogo al desempeñado por el escepticismo de MONTAIGNE o el sociologismo de nuestros días; pues, al igual que estos últimos, es «progresista» y «liberal», y, como PLATÓN ve perfectamente, acaba por conducir al vacío de la autodestrucción y del nihilismo.

[12] Tal es, precisamente, el «truco» predilecto de los sofistas.

[13] La crítica literaria (la interpretación de los poetas clásicos) era una de las bases principales de la enseñanza impartida por los sofistas; y se instruía mediante discursos, dado que la meta de la enseñanza era la oratoria.

El contra-discurso de Sócrates, en el que, merced a las interpretaciones más inverosímiles y osadas, realiza el estupefaciente *tour de force* de alistar el testimonio de los poetas en favor de su tesis moral (la que nadie hace el mal voluntariamente), le vale para oponer el método de análisis dialéctico que se encarna en el diálogo al método retórico de Protágoras; y, además, para mostrar el carácter falaz de la apelación a la autoridad de los poetas y los sabios, cuyos muertos textos son susceptibles de ser interpretados y malinterpretados de las maneras más diversas (manejos que sufren sin poder contentarnos ni protestar).

[14] Puede parecer extraño que Sócrates defienda, frente a Protágoras, la tesis hedonista del valor del placer; y se sienten tentaciones de explicar esta aparente incoherencia admitiendo que Sócrates no expresaría su propia opinión, sino la de la masa, la del vulgo (οἱ πολλοί), con objeto de hacer patente que incluso desde este punto de vista lo que determinaría nuestra conducta no sería la pasión, sino el conocimiento o la ignorancia. Mas no considero acertada esta explicación: no es Sócrates, sino Protágoras, quien representa la incoherente moral de οἱ πολλοί; Sócrates no es un hedonista, pero el hedonismo tiene razón al afirmar que el placer es un bien, un valor positivo, si bien se equivoca cuando cree que los placeres son los únicos valores (o los únicos bienes) del hombre, y cuando niega la existencia de valores (o de bienes) más elevados.

[15] Una de estas opiniones es, por ejemplo, el hedonismo, que ve el valor únicamente en los placeres corporales y pasa por alto los valores del alma, más elevados. La moralidad vulgar, que encuentra valiosas las «cosas buenas de la vida» y es igualmente ciega para aquellos otros valores más altos, es otra.

[16] *Tal* es la tesis de Sócrates, para quien «ciencia» o «conocimiento» equivale a intelección, y para el que, por consiguiente, *aprender* implica *comprender* (como ya he indicado). Protágoras niega la existencia de la «ciencia» y de la «intelección»: por ello no comprende la postura de Sócrates y cae en todas las celadas que éste le tiende. (La posición protagórica coincide con la de los sensualistas modernos.)

[17] La virtud, como sucede con cualquier verdadera ciencia, no puede «enseñarse desde el exterior» (διδάσκειν), sino solamente descubrirse por nosotros mismos en nuestra propia alma: la ciencia es un conocimiento intuitivo que nadie nos puede instilar; y, por tanto, lo que Protágoras «enseña» a sus discípulos no puede ser «ciencia», y, en consecuencia, tampoco virtud.

4. El Teeteto.

[1] Repito que esto no es ni exposición ni comentario de tal diálogo; y por ello guardaremos silencio sobre la conversación de Sócrates con Teodoro y su discurso acerca del filósofo (que tiene gran importancia en otros respectos).

[2] Ambos estuvieron presentes en el lecho de muerte de Sócrates. Euclides de Megara era seguidor de Parménides, el fundador de la escuela eleática de filosofía; de Terpsión no sabemos nada.

[3] Podría, incluso, añadirse que con la atribución a Euclides de la redacción del diálogo PLATÓN nos indica claramente su carácter apócrifo; y que, por otra parte, al rendir este homenaje a su viejo amigo nos quiere dar a entender que su crítica de la erística de la escuela de Megara no está dirigida contra Euclides ni contra su maestro Parménides.

[4] En la Antigüedad, la lectura en voz alta tenía una extensión inconcebible para nosotros.

[5] Recordemos, de pasada, que «leer» se dice en griego ἀναγιγνώσκειν, que significa literalmente *reconocer* y *recitar de memoria*.

[6] Los libros de «filosofía científica» escritos por los hombres de ciencia modernos más famosos confirman la opinión de PLATÓN

[7] Subrayado por mí.

[8] El lector puede encontrar todas las informaciones deseables sobre este tema en la introducción de A. DIÈS a su edición del *Teeteo* (1924, París, colección Guillaume Budé).

[9] Sólo las mujeres que ya no pueden tener hijos están en situación de ser comadronas, pero únicamente si antes los han tenido. Así, pues, Sócrates nos da a entender que él también ha engendrado «hijos».

[10] Si ciencia equivale a sensación, es claro que no puede haber «ciencia» de la moral; o, si se prefiere, que esta última no es ciencia.

[11] ¿Interpreta rectamente PLATÓN la doctrina de Protágoras? En el fondo, no lo sabemos en absoluto. Podría ocurrir que este último hubiera enseñado no un sensacionismo individualista sino un antropologismo sensualista, una especie de filosofía del sentido común (lo real sería lo que se percibe, lo que es objeto de alguna percepción sensible) dirigida ante todo contra las concepciones —o supersticiones— mágicorreligiosas de sus contemporáneos.

[12] Subrayado por mí.

[13] El problema del error es sumamente grave, y una *crux* de la filosofía.

[14] ¿Cómo no acordarse de Descartes, que junto a la estufa, en su retiro de 1619, «conversaba con sus pensamientos»?

[15] El pensamiento es el diálogo del alma consigo misma.

[16] Subrayado por mí.

[17] Sólo cabe equivocarse sobre lo que uno sepa, lo que se haya aprendido.

[18] Como las no ciencias son errores, la solución propuesta por Teeteto presupone la existencia del error como si fuese algo positivo.

[19] Este destructivo raciocinio parece, a decir verdad, bastante sofístico, y a veces produce extrañeza que Platón lo haya puesto en boca de Sócrates (y, por consiguiente, que lo utilice como si fuese válido); pero es que no se presta suficiente atención al hecho de que se lo expone *ex hypothesi* de la identidad de la

ciencia y la opinión: efectivamente, si se admite esta identificación, la conclusión es trivial, puesto que «opinión falsa» significa entonces «ciencia falsa».

[20] El término λόγος es de traducción especialmente difícil, dado que significa simultáneamente razón, discurso y proporción (*ratio* y *verbum*).

[21] Los elementos de un conjunto inteligible, los componentes ideales de una idea, tienen que ser (y son) inteligibles, aunque sean indefinibles: ningún elemento es absolutamente ἄλογος, ya que puede ser discriminado de los demás e identificado consigo mismo. La crítica del relacionismo que nos presenta PLATÓN es extremadamente sugestiva.

[22] La teoría de los irracionales elaborada por Teeteto nos demuestra, justamente, que tales pretendidos irracionales no lo son en modo alguno.

[23] Es preciso que los elementos mismos sean objeto de ciencia.

[24] El *knowledge by acquaintance* (el sabor práctico del artesano) no es ciencia.

[25] Tampoco podría decir nada falso: no podría decir *nada* en absoluto.

[26] De momento tiene, a la vez, demasiadas inexperiencia y modestia; pero tal cosa de momento, pues más tarde hará el esfuerzo pedido, y así se convertirá en un filósofo.

[27] Conócete a ti mismo.

[28] El subrayado es mío.

Notas a la Segunda Parte.

1. Política y filosofía.

[1] Los griegos consideraban que la participación en la vida pública constituía un privilegio del hombre libre, el *proprium* que los distinguía y colocaba por encima de los bárbaros. De ahí que ningún pueblo se haya preocupado tanto de política como ellos, que realizaron (o intentaron) todos los tipos de constituciones posibles e imaginables, y que, no contentos con ello, han sido los únicos pueblos de la antigüedad que han formulado una filosofía política.

[2] A la inversa, el problema político y el filosófico son, igualmente, uno y el mismo.

[3] Esto es, sin duda, una alusión a Pericles.

[4] La imagen clásica del filósofo es la de Tales, que escruta los astros y se cae dentro de un pozo.

[5] Por consiguiente, sólo en la ciudad perfecta podrá el filósofo llegar a ser lo que debe ser, es decir, un sabio: mientras viva en una ciudad *imperfecta*, en nuestras ciudades humanas, no será nunca más que un filósofo, esto es, alguien que persigue la sabiduría, pero sin alcanzarla ni poseerla enteramente jamás.

[6] Podría decirse que ahí reside la paradoja: para reformar la ciudad sería preciso que los filósofos fuesen investidos del po-

der, pero ello es cosa que no podrá realizarse nunca en la ciudad no reformada.

[7] Cf. la Carta séptima.

[8] Esta cuestión constituye —dicho sea de pasada— un problema muy espinoso, que preocupó vivamente luego a la teología medieval, a la que puso en un aprieto no menor que a Eutifrón.

[9] La feroz ironía del diálogo está acentuada por los interlocutores elegidos: Lisímaco, hijo de Arístides el justo, y Melesias, hijo de Tucídides, el rival de Pericles.

[10] Desde el punto de vista intelectual, la nueva educación, la nueva cultura, tenía un nivel incomparablemente superior a la antigua. Los sofistas daban a sus alumnos un curso de estudios «liberales» basado primariamente en la crítica literaria y, puesto que la finalidad de esta educación era preparar para la carrera política, los adiestraban en la oratoria pública, el derecho y la política; para aumentar su «cultura», Hipías unía a lo anterior la ciencia y Pródico la semántica, en tanto que Protágoras insistía en las «ciencias sociales».

[11] Por desgracia, no sabemos nada sobre Calicles; ni siquiera si es un personaje real o —cosa más probable— una creación del genio platónico (el polo opuesto de Sócrates o, si se quiere, una imagen del mismo Platón, de lo que éste hubiera sido sin Sócrates).

[12] El ideal de Calicles es vivir intensamente, «vivir peligrosamente».

[13] Véase anteriormente, en las págs. 17 y sig.

[14] Son siempre los sofistas quienes enseñan la moral (o antimoral) del éxito a cualquier precio, del goce ilimitado y de la expansión del yo.

[15] Trasímaco, que PLATÓN nos presenta en *La república* como adversario de Sócrates, es un personaje real.

[16] Este debate, que constituye la introducción a *La república,* es muy interesante en sí mismo, pero su análisis nos llevaría demasiado lejos; en él, Céfalo, que se ha establecido en el Pireo, el puerto comercial de Atenas, nos presenta una concepción «burguesa» de la justicia (que su hijo Polemarco se encarga de defender): hay que dar a cada uno lo suyo, no mentir y no deber nada a nadie, ni dinero a los hombres ni sacrificio a los dioses. Céfalo, que por extranjero no participa en la vida política de

Atenas, es un hombre justo de acuerdo con la concepción vulgar y prefilosófica del término (cuya inanidad demuestra fácilmente Sócrates).

[17] Sócrates trata a Céfalo con mucha deferencia: es un hombre de bien, y no tiene culpa de no entender nada de filosofía. Por lo demás, le cabe la suerte de ser extranjero: por serlo, y no un ciudadano, le es posible ser «justo».

[18] El inmoralismo de Trasímaco (o, si se quiere, su nihilismo), que está bastante próximo al que Polo defiende en el *Gorgias,* es mucho más radical que la moral de los señores proclamada por Calicles; en efecto, mientras que este último afirma el *derecho* de las individualidades poderosas a la expansión y la dominación, derecho que funda en su estimación de tal individualidad como «superior» y «mejor» de acuerdo con una escala de valores fundada en «la naturaleza de las cosas» (que opone a la escala social de los valores, pervertida por el resentimiento de los débiles, esto es, de los menos virtuosos), Trasímaco niega redondamente toda noción de valor intrínseco y de «derecho natural»: para él, toda noción del derecho es un hipócrita disfraz de la realidad (pero Calicles no va tan lejos); en la naturaleza habría una lucha perpetua entre los fuertes y los débiles, de modo que aquéllos devoran a éstos, salvo que se organicen y se conviertan en más fuertes; y es ridículo hablar de un «derecho superior» de los más fuertes, tanto como atribuírselo a los más débiles: «Los lobos se comen a los corderos», y éstos se defienden si pueden; eso es todo, y ni unos ni otros tienen «el derecho» a su favor.
Sin duda alguna, los hombres hablan de «derechos»; pero es pura hipocresía, hábil disfraz de las relaciones de fuerza, que son lo único que da contenido a tales pretendidos derechos. Y el papel del sofista (acaso Trasímaco diría, del filósofo) es, justamente, el de destruir con su análisis y su crítica las ilusiones que fomenta la hipocresía social: iluminar al hombre sobre sí mismo, liberarlo de las «ideologías».

[19] Trasímaco piensa, con el vulgo (y con cierto número de filósofos —o, más exactamente, de sofistas— antiguos y modernos), que la cantidad transforma la calidad: se ahorcará al pirata que infesta los mares, pero que opera a pequeña escala; en tanto que se deificará a Alejandro, que infesta la tierra y opera en grande. No es menester que citemos los ejemplos modernos y contemporáneos.

[20] Es sabido que, por el contrario, tanto para Sócrates como para Platón nadie es injusto ni comete el mal voluntariamente: la injusticia es siempre una consecuencia de un error.

[21] La alusión a la suerte de Sócrates es manifiesta.

[24] Sócrates se dirigía al pueblo, a todo el mundo, a la masa (y ahí estaba su error): Platón se dirigirá a una *élite,* a la que tratará de formar mediante una disciplina científica —cosa que Sócrates había descuidado hacer

2. La ciudad perfecta.

[1] Los protagonistas del diálogo son: Céfalo, rico extranjero establecido en Atenas; su hijo y heredero, Polemarco; el amigo de éste, el sofista Trasímaco, y los dos hermanos de Platón, Adimanto y Glaucón. La parte introductoria del diálogo, la conversación de Sócrates con Céfalo y Polemarco, es de una finura y un arte extraordinarios.

[2] No voy a hacer una exposición de *La república,* sino únicamente bosquejar una introducción a su lectura.

[3] El término «organicista» evoca la estúpida analogía entre la sociedad y el ente biológico que fue tan popular en el siglo XIX. En PLATÓN no se trata de nada parecido.

[4] Es, incluso, necesario comenzar con el estudio de la ciudad, a la que se puede comparar con una inscripción en mayúsculas, en tanto que el alma humana estaría escrita con caracteres minúsculos; una vez leída la primera desciframos más fácilmente la segunda.

[5] ARISTÓTELES empleará el término «amistad» (φιλία).

[6] Sin embargo, como veremos en seguida, los defectos y los vicios se introducirán en ella, algo así como por sí mismos, en cuanto crezca y se haga rica.

[7] PLATÓN es un realista, y construye su ciudad teniendo en cuenta las condiciones normales de la existencia humana de su época.

[8] El ejército profesional suplantaba en Grecia cada vez más al de los ciudadanos.

[9] La separación de poderes es una concepción moderna; la antigua era enteramente distinta: el poder de mando es uno, y los que mandan en tiempo de paz tienen que ser idóneos para hacerlo en tiempo de guerra. Por ello los grandes capitanes de la Antigüedad son civiles que hacen la guerra (y también la paz). La decadencia empieza cuando, a la inversa, son los militares quienes se adueñan del poder civil.

[10] PLATÓN tiene razón completa: lo que constituye la armazón del estado son sus servidores, los funcionarios, y todo estado val-

drá lo que valgan los suyos. Los «guardianes» de la ciudad platónica constituyen el cuerpo de sus funcionarios civiles y militares; y PLATÓN fue el primero en comprender su papel y considerar la posibilidad de constituirlos en cuerpo especial, dándoles una instrucción y un entrenamiento apropiados.

[11] Naturalmente, es preciso ocuparse de su educación física y moral.

[12] Puesto que el «oficio» de guardian no es especializado (salvo en cuanto al arte militar), su aprendizaje consistirá sobre todo en una instrucción general.

[13] Este programa, que reproduce, sin duda, el de la Academia, ocupa la mitad de *La república.*

[14] Y asimismo de belleza: la ciudad platónica será bella, y estará adornada con estatuas y obras de arte. También estará bien construida. PLATÓN piensa con razón que no se puede formar una juventud virtuosa y sana en medio de la fealdad, ni en tugurios.

[15] Otras obras literarias de valor artístico nulo han sido, sin duda alguna, aún más funestas. ¿Quién podrá calcular la influencia perniciosa de la novela por entregas, o la del cine?

[16] Es evidente que a ojos de Platón se puede hacer buena literatura con buenos sentimientos; además, por ser solidarios (si no idénticos) la verdadera belleza y el bien, el gran arte será necesariamente virtuoso.

[17] Una ciudad cuyos ciudadanos vacilen en sacrificarse por ella no es viable; o, al menos, no durará mucho tiempo.

[18] La finalidad de la instrucción no consiste en inocular conocimiento, sino en formar el discernimiento y el carácter por medio del trabajo de la inteligencia; y gracias a la libertad que se deja a los alumnos, la selección se efectúa, por decirlo así, automáticamente.

[19] En el fondo, la formación intelectual y la formación moral no son más que una sola. Platón, como bien sabemos, no cree en la posibilidad de un divorcio entre la inteligencia y la voluntad: el conocimiento se prolonga y consuma en la acción, y la teoría domina a la práctica.

[20] Así, pues, situar la enseñanza de la filosofía en el ciclo de los estudios secundarios sería, para Platón, dar pruebas de desconocer la esencia misma de la filosofía.

[21] Como puede verse, el *debunking* [desmontar o barrer sentimentalidades e ilusiones vanas], que hizo estragos con tal violencia en el período de entreguerras, no es un fenómeno exclusivamente moderno.

[22] El guardián completo, παντελὴς φύλαξ

[23] Se trata, entiéndase bien, de los servidores y adoradores de la verdad y el bien, que justamente a título de tales son los «guardianes» de la ciudad.

[24] Los hombres «de bien» no son para PLATÓN, en absoluto, quienes tienen «bienes»: por el contrario, la posesión de éstos es incompatible con el servicio del bien.

[25] No hemos de imaginarnos esta comunidad como una promiscuidad sexual: el matrimonio existe, si bien es de corta duración.

[26] El enemigo es el «mí», y, sobre todo, lo «mío». Por consiguiente, sólo debe confiarse el poder a quienes al ejercerlo no puedan perseguir ningún interés personal egoísta; de otro modo habrá necesariamente abusos y corrupción.

[27] En realidad, estamos intentando determinar la constitución de la ciudad justa para poder comprender la naturaleza de la justicia y la estructura psicológica del alma justa.

[28] Esta es la diferencia entre la verdadera aristocracia, o gobierno de los mejores, que no mandan ni gobiernan más que en *bien de los gobernados,* nunca en interés propio, y todo régimen pseudoaristocrático (ya sea feudal, oligárquico, demagógico, etc.), en el que las clases gobernantes persiguen al gobernar su propio interés, como nos lo había explicado Trasímaco.

[29] Piénsese solamente en las órdenes monásticas. Realmente, los «guardianes» de la ciudad platónica forman una especie de orden de ascetas guerreros y sabios dirigida por un grupo de personas que realizan la sabiduría perfecta, es decir, que unen la ciencia a la santidad.

[30] Una vez más, PLATÓN está en lo cierto. La verdadera aristocracia ha de ser pobre; lo cual implica que no puede existir en la ciudad del dinero, y que las clases superiores en cuanto a fortuna no pueden formar nunca sino una pseudoaristocracia (o, en realidad, una cacocracia).

[31] Las clases productivas viven en régimen de propiedad privada: la ciudad platónica no es, en modo alguno, comunista, ya que la comunidad de bienes es sólo patrimonio de los guardianes.

32 La negativa a aceptar el poder de los guardianes rompería automáticamente la unidad espiritual de la ciudad.

33 Sabemos perfectamente que, en lo que se refiere a la acción, la opinión (δόξα) verdadera equivale prácticamente al saber.

34 Una de las tareas políticas más importantes de los guardianes filósofos es precisamente la de traducir la verdad sólo accesible al pensamiento puro en un mito al alcance de la imaginación. Tal es, igualmente, el papel del arte, y de ahí su importancia en la ciudad.

35 Una vez más, la realidad política moderna, con el papel que en ella desempeña la propaganda, da la razón a PLATÓN: el hombre real es un animal crédulo, y no razonable (cosa que, por lo demás, la existencia de las religiones demuestra suficientemente).

36 Y, a la inversa, conoce mejor que nadie sus límites.

37 De esta manera se consiguen el máximo de felicidad personal y el de cohesión social (lo que DURKHEIM llamaba solidaridad «orgánica»).

38 La filosofía es, pues, una verdadera *medicina mentis;* y el estadista filósofo es el médico de la ciudad, razón por la cual (según se nos explica en *El político)* en último término podría pasarse sin el consentimiento de los ciudadanos: el médico prescribe remedios, pero no pide a los enfermos que estén de acuerdo con él (por más que les explique de buena gana las razones de su terapéutica).

39 Es curioso percatarse del perfecto acuerdo, en este punto, entre PLATÓN y SPINOZA.

40 El alma timorata es alma de oligarca o de esclavo.

41 A menos que se piense que la existencia misma de los reyes-filósofos constituye una imposibilidad. Pues los filósofos de la ciudad platónica no son, propiamente hablando, filósofos, sino sabios; ahora bien, según se nos explica largamente en *El político,* la sabiduría es una prerrogativa divina: el saber absoluto es patrimonio de los dioses, no de los hombres; razón por la cual el poder absoluto es patrimonio divino, y, conferido al hombre, siempre estará injustificado, y será, por consiguiente, injusto: nunca habrá, pues, un poder «regio» en un hombre, sino solamente un poder tiránico. *Las leyes* nos dirán, incluso, que el poder absoluto es tan desproporcionado con la naturaleza humana que

su posesión conduce necesariamente a la alienación mental (cosa en la que Platón está, evidentemente, en lo cierto); pero acaso todo esto únicamente sea aplicable al hombre real, y no a la naturaleza humana.

[43] El ideal humano que corresponde a la ciudad perfecta, el ideal del hombre justo o «regio», ha de guiar nuestra actividad educativa y autoeducativa.

3. Las ciudades imperfectas.

[1] El mito de la decadencia permite explicar por qué las ciudades imperfectas conservan vestigios y huellas de justicia y virtud. Así, pues, lo que los sofistas explican como efecto de la hipocresía social, Platón lo explica con este mito.

[2] Es evidente, por ejemplo, que no es necesario que toda ciudad recorra el ciclo completo: Atenas no ha sido nunca una Esparta; y la tiranía (como ya observó Aristóteles) puede suplantar directamente a la oligarquía, sin pasar por la fase de democracia —de lo cual tenemos ejemplos recientes.

[3] Es preciso no olvidar nunca que la democracia griega había llevado el principio según el cual «cualquiera puede ser colocado en cualquier momento en cualquier puesto» hasta el extremo de conferir las magistraturas por sorteo; ello explica algunas de las críticas que le dirige Platón (aunque no todas).

[4] O, si se prefiere: la democracia o ciudad del político demagogo, y la tiranía o ciudad de la bestia humana.

[5] Para unos, ciudad de los deseos; para otros, de la esclavitud.

[6] La idea no se realiza jamás en toda su perfección; el gusano está siempre en el corazón del fruto.

[7] A los cinco tipos de ciudad que acabamos de enumerar hay que añadir un sexto: el de la sana ciudad del trabajo y de la ayuda mutua, cuyas tradiciones conserva el pueblo en todas las demás ciudades.

[8] Ninguna revolución suprime enteramente el estado anterior; y por ello la ciudad timocrática guarda algunas huellas del orden aristocrático.

[9] Siendo lo propio de la aristocracia la devoción a los valores superiores y al servicio de la ciudad (una cosa implica la otra),

ninguna ciudad digna de este nombre puede prescindir enteramente de aristocracia; y cuando ésta desaparece completamente, la *polis* se convierte en tiranía.

[10] No hay nada más falso que ver en Platón un «laconizante»: si bien admira —como todo el mundo— la bravura y el patriotismo de los espartanos, así como su devoción a la ciudad y a la ley, no deja jamás de lanzar sobre ellos sus críticas y su ironía.

[11] Las ciudades dorias de Creta no son (lo mismo que sucede con Esparta) Estados puramente timocráticos, sino una mezcla de timocracia y de oligarquía. Hablando en general, ninguno de los tipos que describe Platón puede realizarse en estado puro.

[12] La oligarquía no sirve al Estado, sino que se sirve de él para sus fines personales y particulares.

[13] Es curioso comprobar que el lujo y la ostentación de la riqueza no son rasgos de la ciudad oligárquica: el oligarca es avaro, quiere poseer los bienes que tenga, y no gozar de ellos. Según Platón, la pasión de los dispendios (que se opone a la sed de adquisición) caracteriza al hombre democrático, el cual sí tiende al goce, y no a amasar. Así, pues, el lujo toca a difuntos por la oligarquía.

[14] Para Platón, los jefes de la revolución popular pertenecen siempre al grupo de los «ex», cosa que no ocurre con el tirano, pues éste puede provenir de las capas inferiores de la sociedad. En cuanto al papel de los «socialmente descalificados» y de los «empobrecidos», la reciente historia de la formación de las tiranías fascistas nos proporciona un ejemplo al respecto.

[15] Como se ve, la interdependencia de las políticas interior y extranjera no es un fenómeno nuevo; y las quintas columnas causaron en la Antigüedad los mismos estragos que en nuestros días (y por idénticas razones).

[16] Echar suertes para designar a los magistrados, e incluso a los representantes del pueblo, en lugar de proceder a una elección, nos parece (como a Platón) cosa bien absurda; mas los griegos veían en tal procedimiento una garantía de la igualdad de los ciudadanos y una salvaguardia contra las elecciones falseadas. (No olvidemos que también nosotros nombramos los jurados por sorteo.)

[17] Platón no condena en modo alguno los sentidos, ni los placeres correspondientes; pero distingue entre los deseos necesarios y normales, cuya satisfacción es necesaria para una vida dichosa, y los artificiales, los refinamientos en la búsqueda del pla-

cer, que constituyen una perversión de la actitud normal del ser humano. ARISTÓTELES será luego de la misma opinión.

[18] Importa mucho darse cuenta de que el «hombre democrático» no es el representante de la gente de poca monta (los artesanos, cultivadores, etc.), que perpetúan en la ciudad corrompida la tradición de la ciudad sana, la del trabajo, sino el «zángano», es decir, el oligarca empobrecido y por ello mismo enemigo de la oligarquía, el político profesional que trata de hacer carrera (y fortuna) con la política, el demagogo y, por fin, el hijo del oligarca que, liberado de la disciplina paterna, intenta satisfacer sus deseos, tanto tiempo refrenados.

[19] Un autor reciente ha definido el espíritu democrático mediante la fórmula «el ciudadano contra los poderes».

[20] Para PLATÓN la demagogia es, pues, la enfermedad o vicio propio de la ciudad democrática.

[21] En el famoso discurso de Pericles acerca de la democracia ateniense, la superioridad de la democracia sobre todos los demás tipos de gobierno se concentra en el hecho de que en ella todo el mundo participa en los asuntos del Estado, cosa que quería decir que allí todos los ciudadanos son verdaderamente libres y que, debido a ello, la selección de las *élites* gobernantes se efectúa libremente, de acuerdo con el talento y no con la hacienda o la cuna; dicho de otro modo, para Pericles la democracia realiza y generaliza la verdadera aristocracia. Para PLATÓN, la democracia de Pericles realiza la tiranía colectiva de Atenas sobre sus aliados, y la pospericleica sucumbe a manos de la demagogia.

[22] No hay sistema político que tenga más necesidad que la democracia de disciplina y de obediencia a la ley.

[23] La tiranía nace del desorden y de la anarquía; y acabamos de ser testigos de lo acertada que es esta observación.

[24] Hemos visto que lo que constituye la base última de la ciudad es la solidaridad, y no el miedo mutuo; pero en la ciudad depravada éste acaba por suplantar a aquélla. Por consiguiente, los sofistas se equivocan al considerar, en su filosofía social, un estado de decadencia como si fuese normal.

[25] Son las secciones de asalto de las tiranías modernas.

[26] Guglielmo FERRERO ha hecho muy bien patente hace poco (cf *Pouvoir,* 1943, Nueva York, Brentano's) el papel primordial del miedo en la ciudad tiránica (fascista o nazi).

[27] Los héroes nietzscheanos proclamados por Calicles y Trasímaco resultan tener almas de esclavo.

[28] Según PLATÓN, el alma humana no es «naturalmente» buena; o, dicho más exactamente, en su estado de naturaleza es apasionada, feroz, salvaje y perfectamente inmoral, de lo cual los sueños constituyen suficiente prueba. Esta es una de las razones de la importancia que él concede a la educación: es preciso que o bien dominemos a la bestia salvaje con la razón o la encadenemos mediante la doma. Es inútil insistir sobre el parentesco de esta doctrina platónica con ciertas teorías recientes sobre el inconsciente.

[29] El error relativista reside en ponerlas a todas en un mismo plano.

[30] La lamentable consecuencia es que las satisfacciones que la filosofía procura al filósofo, aun siendo más elevadas (o más profundas) que todas las demás, tienen muy pocas posibilidades de atraer a las almas que por naturaleza sean ajenas a la filosofía. Pero, ¿qué creemos?: *philosophica philosophis scribuntur.*

4. Conclusión.

[1] La historia de Atenas (que Platón no podía ignorar fácilmente) nos hace ver que la oligarquía puede suceder a la democracia, al menos durante cierto tiempo, y que esta última puede perfectamente asentarse sobre las ruinas de la tiranía.

[2] El ejemplo de la *élite* arrastrará al pueblo y lo remoralizará (como lo que lo desmoraliza es el ejemplo de la *élite* pervertida: la corrupción empieza siempre por arriba). El error de Sócrates (que pagó con la vida) fue, justamente, el de haber querido proceder en forma demasiado directa, dirigiéndose a la masa incapaz de comprenderlo y seguirlo.

[3] El respeto de la ley es el signo distintivo de la πόλις, tanto para Pericles como para Leónidas. Aristóteles verá en él lo propio (y la superioridad) de los griegos sobre los bárbaros.

[4] Ultimamente las facilidades modernas de comunicación han achicado al Estado moderno: ya se le puede recorrer en un día (en avión, o en automóvil).

Indice general